عبدالله الحراصي

دراسات في الاستعارة المفهومية



كتاب
نزوى

عبدالله الحرّاصي

دراسات في الاستعارة المفهومية

كتاب



كتاب نزوى

يصدر عن :

مؤسسة عُمان للصحافة والأنباء والنشر والاعلان

الإصدار الثالث أبريل ٢٠٠٢م

الموافق محرم ١٤٢٣هـ

عنوان المراسلة

ص.ب ٨٥٥، الرمز البريدي ١١٧

وادي الكبير ، مسقط سلطنة عمان

هاتف : ٦٠١٦٠٨ - فاكس ٦٩٤٢٥٤ (٠٠٩٦٨)

إهـــــداء

إلى سعود العوفي:

إنما يُنتَظَر بأَوَّلِنا آخرُنا

مقدمة الكتاب

تعتبر قضية المجاز والاستعارة من القضايا التي شغلت المفكرين على مر العصور، فقد تحدث عنها الأغريق، حيث عد أرسطو الاستعارة دليلا على العبقرية وعلى الكشف الذي يميز الشاعر المبدع عن سواه ممن لا يستطيعون رؤية أوجه الشبه بين شظايا الكون وعناصره، فيما أشعلت قضية المجاز نار صراع فكري شهدته ساحة الفكر العربي، فغدت مسألة المجاز والاستعارة خطا انقسمت على جانبيه فلسفات ومدارس فكرية تحاول الاقتراب من النص المقدس وتفسيره، وغدا الاعتراف بوجود المجاز القرآني على سبيل المثال قطب رحى الصراع بين المعتزلة الذين رأوا في التفسير الحرفي للنص القرآني تضييقا للرؤية ومخالفة للنص ذاته، فيما رأت بعض المدارس السلفية ومَنْ دار في فلكها ضرورة الأخذ بظاهر النص ونبذ المجاز.

وعلى الرغم من محورية قضية المجاز في الفكر العربي وفي التاريخ العربي إلا أنها قد خمدت، كما خمدت كل شعلة في جسم الحياة العربية معيشة وفكرا، أما في الغرب فإن قضية الاستعارة قد شغلت عقول المفكرين الغربيين بشتى انتماءاتهم، فتعددت الرؤى التي سعت الى تفسير هذه الظاهرة العجيبة، مما أدى الى تراكم عظيم من الدراسات العلمية التي لم تبق وجها من وجوه الاستعارة إلا ووردته، استكشافا وتحليلا وتنظيرا. ورغم الاهتمام الكبير أصلا بهذه القضية الا ان كتاب كل من جورج لاكوف ومارك جونسون الذي يحمل عنوان «الاستعارات التي نحيا بها» الذي صدر عام ١٩٨٠ قد أعطى هذا الثراء الفكري دفعة كبيرة. فقد قدم هذا الكتاب تفسيرا جديدا لظاهرة الاستعارة يختلف اختلافا جذريا عن التفسيرات السائدة التي كانت تركز على الطبيعة اللغوية المحضة للإستعارة. فالاستعارة حسب الفهم التقليدي هي تغيير يتم على مستوى اللغة، حيث تحل «كلمة» محل أخرى، على أسس اختلف الباحثون في تحديدها، فقال بعضهم بالتشبيه بين المستعار والمستعار له فيما قال آخرون بفكرة الاستبدال ومفادها أن مستخدم الاستعارة يعرف

عدم استطاعة العقل قبول كسرها للقواعد الدلالية المباشرة للغة ولذا فإنه يستبدلها، في ذهنه، بعبارة اخرى مقبولة من قبل العقل. أما الاستعارة في منظور كتاب لاكوف وجونسون فظاهرة ذهنية أصلا يتم فيها اسقاط مجال حياتي معين على مجال آخر، ولا علاقة للإستعارة بالعبقرية بل انها لازم من لوازم معيشة كل انسان، ويمكن تتبع مظاهر الاستعارة في الاحاديث اليومية كما يمكن رؤيتها، مثلا، في الشعر والخطاب السياسي والخطاب الديني وغيرها من الخطابات، بمعنى ان الاستعارة هي شأن ذهني صرف، وليس دور اللغة فيه سوى دور العاكس، كما تعكس المرآة الضوء.

وعلى الرغم من تعدد الدراسات (الغربية أساسا) التي أظهرت محورية التفكير الاستعاري في شتى مجالات الحياة، الا ان مما يدعو المرء للأسف ان هذه النظرية لم تكن لها موقع في جغرافيا الفكر العربي المعاصر على الرغم من مرور ما يزيد على العقدين على ظهورها في الغرب، وكتاب «دراسات في الاستعارة المفهومية» هذا ليس الا محاولة لسد بعض هذا النقص الذي نعده خطيرا، خصوصا بعد ان اظهرت هذه النظرية قدرتها المذهلة على كشف ان جانبا كبيرا من الحياة والفكر والفلسفة في الغرب يقوم على اسقاطات استعارية في جوهرها.

يهدف هذا الكتاب أساسا الى تقديم النظرية المفهومية للإستعارة بإستعراض بعض الكتابات الرئيسية التي رسمت معالم تطورها في الفكر الغربي، كما يسعى ايضا الى تطبيق الاطروحات الرئيسية التي تقدمها هذه النظرية على الحياة والفكر العربيين. وينقسم هذا الكتاب الى خمسة فصول، يقدم **أولها** الملامح النظرية لفكرة الاستعارة المفهومية وتطورها خلال العقدين الماضيين، من خلال استقراء لكتابات كل من لاكوف وجونسون التي عمقت هذه الفكرة وطورت جوانب مهمة من جوانب دور الاستعارة في تشكيل الذهن. أما الفصول الاربعة التي تلي هذا الكتاب فتحتوي على دراسات تطبيقية لهذه النظرية.

فالفصل الثاني يحاول أن يمتحن الافكار التي تطرحها النظرية المفهومية للإستعارة على نص فلسفي عربي هو كتاب «دلالة الحائرين» للفيلسوف العربي/اليهودي موسى بن ميمون حيث يناقش، على وجه التحديد، الفهم الاستعاري للعقل عند موسى بن ميمون، واختيار ابن ميمون تم على أسس منهجية، فهو من أشد الفلاسفة عداء للمادة، ومن أقوى ارستقراطيي الافكار، اي اولئك الذين ينتقدون العوام لأن أفكارهم لا تتجاوز سياقهم المادي الذين يعيشون فيه، على عكس الفلاسفة الذين يمكنهم تأملهم الفلسفي العميق من تجاوز هذا السياق نحو الحقائق النظرية العميقة. ويبين الفصل كيف ان فكر بن ميمون، كما يتبدى من فهمه للعقل- مادي حتى النخاع- فهو وإن لم يكن يعتمد على ذات الصور المادية التي يستخدمها عامة الناس الا انه يقوم أساسا على جوانب مادية صرفة، فالعقل عنده حاوي يحتوي الافكار، والافكار أشياء يمكن رؤيتها بحسب وضوحها وغموضها، والاحتواء والرؤية هما مثالان على التجارب المادية التي يسقطها بن ميمون على التجارب الذهنية، وهو اسقاط استعاري لا يختلف كثيرا عن الاستعارات التي يستخدمها العامة.

أما الفصل الثالث فيقوم على منهجين نظريين هما فكرة الاستعارة المفهومية ونظرية نقد الخطاب، حيث يحاول هذا الفصل ان يستغل الامكانيات النظرية في هذين الاطارين الفكريين لكشف الدور الكبير الذي تلعبه الاستعارة في تشكيل الايديولوجيات وصراعها، وهو ما يتبدى حينما تمر هذه الايديولوجيات بأزمات، وعلى الاخص حينما تكون هذه الايديولوجيات في حالات صدام مع ايديولوجيات اخرى، وصراع الايديولوجيات، مثله مثل أي صراع اخر، يدور حول المصالح، وتحديدا حول الهيمنة على المجتمع. والمادة التي يحللها هذا الفصل هي كتاب للعالم العماني نور الدين عبدالله بن حميد السالمي «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» فيخرج التحليل الكتاب من اطاره الوعظي الفقهي الى الاطار الايديولوجي الاجتماعي، مركزا على دور الاستعارات المفهومية في تشكيل هذا الصراع.

أما الفصل الرابع فيتعرض لدور الاستعارة في تشكيل الخطاب السياسي للإمام علي بن ابي طالب، وخصوصا في تشكيل مفهوم الفتنة السياسية، حيث نجد تحليلا لبعض الاستعارات الاساسية التي استخدمها الامام علي بن أبي طالب في حديثه عن الفتنة كأعتباره للفتنة ظلمة، او تزعزعا او هيجانا للبحر على سبيل المثال، ويظهر الفصل كيف ان الذهن السياسي يشكل الاستعارات التي تصب في مصلحة منتج هذا الخطاب السياسي.

أما الفصل الأخير فيتعرض بالتحليل لقضية لم تدرس من قبل فيما أعلم، وهي جوهرية دور الاستعارة المفهومية في تشكيل مفاهيم الاخلاق في الثقافة العربية، فيحلل مثلا دور الاستعارة في تشكيل الاخلاق الفلسفية، وتحديدا عند ابي حامد الغزالي ومسكويه، كما حلل ايضا بعض الاستعارات المفهومية التي يفهم بها العرب، وخصوصا العمانيين، الاخلاق. ويظهر هذا التحليل ان فهم الاخلاق في الثقافة العربية يقوم على جملة من الاستعارات المفهومية.

الفصل الأول

الاستعارة والتجربة و العقل المتجسد

عرض لمسار الفلسفة التجريبية (١٩٨٠-١٩٩٩)
مع ترجمة لقسم من كتاب «الفلسفة في الجسد»
لجورج لاكوف ومارك جونسون (١٩٩٩)

في ميدان علوم الانسانيات بدا كتاب «الاستعارات التي نحيا بها» لجورج لاكوف مارك جونسون (Lakoff and Johnson 1980) ثورة كبرى في رؤية الاستعارة وآليتها ودورها الجوهري في كثير من أمور حياتنا، لكن الذي لم يتوقعه أحد هو ان يقود هذا الكتاب الى توجه فلسفي يقوم على أساس مفهوم التجسد، اي الدور الاساسي للجسد والمادة عموما في تشكيل كثير من رؤانا في جوانب حياتنا البشرية، بل، وهو الأخطر، في تشكيل انماط التفكير غير المادي، كالفكر الفلسفي الذي يمثل خلاصة صفاء التفكير البشري المجرد. هدفنا في هذا الفصل هو تقديم عرض لهذا الطرح الفلسفي الجديد من خلال استعراض لأهم اطروحاته كما قدمت في كتب لاكوف وجونسون، وسنتبع هذا العرض بترجمة لجزء من الفصل الأخير من آخر كتبهما وهو كتاب Philosophy in the Flesh (الفلسفة في الجسد) الذي صدر في مطلع عام ١٩٩٩.

المجاز والاستعارة قبل كتاب «الاستعارات التي نحيا بها»

توقف الكثيرون على مر تاريخ التفكير البشري أمام ظاهرة الاستعارة، فأدلى كل بدلوه محاولا سبر أغوارها وتأثيرها الجمالي والفكري. وهذا يطرح تساؤلا أساسيا حول الاسباب التي تجعل من أمر الاستعارة مثار بحث دائم من قبل العديد من الفلاسفة واللسانيين والنقاد والشعراء والكتاب على وجه العموم. يمكن القول أولا ان طبيعة مسألة الاستعارة نفسها تشكل عاملا أساسيا جعل الكثيرين يسعون جهدهم في استكشافها فهي ليست شيئا ماديا يمكن تعريفه وقياسه ووصفه على نحو موضوعي كالسيارة او الكوب او الطاولة على سبيل المثال، اي انها لا تنتمي الى الاشياء التي لها وجود مادي متحقق يمكن التيقن منه ووصفه بإستعمال الملكات الحسية والعقلية وصفا موضوعيا يمكن الاتفاق عليه. فعلى الرغم أن أغلب من كتب في الاستعارة يتفقون على بعض السمات العامة كربط الاستعارة بين أكثر من مجال من مجالات الحياة او استخدام صورة او كلمة محل اخرى، الا ان التفاعل بين هذه المجالات ودور الاستعارة في التخيل والابداع والفكر ظلت مسائل مجردة تحتمل تأويلات متعددة تقصاها الباحثون.

ومن بين الاسباب التي دعت الباحثين الى إثراء النقاش في أمر الاستعارة هو ان البحث فيها هو ذاته انعكاس لتطورات في حقول معرفية كثيرة. فالفلسفة الموضوعية التي سادت الفكر اللساني لعهد طويل أدت الى تلك النظرة الشائعة التي تختزل الاستعارة في طبيعتها اللغوية (اي إحلال كلمة محل اخرى على اساس التشابه بين دلالتي الكلمتين). كما ادت النظريات التي تركز على جمالية وشعرية الاستعارة الى ظهور نظرية التفاعل التي لا تهتم بطبيعة الاستعارة اللغوية فقط بل بتأثيرها او وقعها الجمالي على القارىء او المستمع (انظر العرض فيما سيتبع).

اما التحليل النقدي للخطاب الذي يتقصى العلاقة بين القوى الاجتماعية واللغة فقد ركز بدوره على دور الاستعارة في تشكيل الوقائع الاجتماعية وتفاعل القوى الاجتماعية وصراعها على السلطة، حيث تستخدم القوى الاجتماعية الاستعارات التي تعزز من مواقعها الاجتماعية وتضمن لها المزيد من التأثير على الناس. ان كل تطور في حقول الانسانيات إذن يؤدي الى تطور في النظرة الى الاستعارة بما يتوافق مع الخطوط العامة التي تطرحها التطورات التي تشهدها هذه الحقول، الا انه ينبغي عدم عد ذلك نقصا في رؤية الاستعارة من قبل الباحثين بل يستحسن اعتبار النظريات المتعددة رؤى تركز على جانب واحد او اكثر من قضية متعددة الابعاد والجوانب، او كما تقول بيسارسكا:

> إن هذه المواقف [حول كنه الاستعارة] متعارضة جزئيا على الاقل، حيث إن ممثلي الرؤى المتعددة يغالون في او يستخفون بأهمية قضايا معينة تقع داخل او خارج مجالات اهتمامهم (Pisarska 1989: 21)

وسنستعرض فيما يلي أهم الرؤى التي قدمها النقاد والكتاب العرب والغربيون حول كنه الاستعارة.

النقاد العرب والاستعارة

تأثرت معالجة الدارسين العرب للاستعارة الى حد كبير بالمعنى اللغوي الاصلي للفعل «استعار» وهو طلب العارية أي الشيء المستعار، وهو ما يعني ان التعبير الاستعاري هو مظهر لنوع من «السلفة» أو «القرض» يتم بين الكلمات التي تتشابه معانيها. وحيث إن الاستعارة هي ضرب من الاقتراض فقد اسقط النقاد العرب بعض مظاهر العلاقات البشرية على الكلمات، فالاقتراض لا يتم الا بين شخصين يعرف بعضهما بعضا، وكذا الاستعارة لا تتم الا بين كلمتين «بينهما سبب معرفة» كما يقول ضياء الدين بن الاثير في القسم الثاني من كتابه «المثل السائر»:

> إنما سمي هذا القسم من الكلام استعارة لان الأصل في الاستعارة إنها مأخوذة من العارية الحقيقية وهي ان يستعير بعض الناس من بعض شيئا من الأشياء، ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا، واذا لم يكن بينهما سبب معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر، وهذا الحكم جار

في استعارة الالفاظ بعضها من بعض، فالمشاركة بين اللفظين في نقل المعنى من أحدهما للآخر كالمعرفة بين الشخصين في نقل الشيء المستعار من أحدهما للآخر. (ابن الاثير ١٩٧٣:٧٧)

ورغم الاختلافات في «فهم الاستعارة» بين ناقد او كاتب وآخر الا ان فكرة النقل كانت مركزية في فهم الاستعارة، وفكرة النقل التي قال بها كثير من الكتاب العرب مثل أبوحسن القاضي والحاتمي والعسكري وغيرهم ترى ان الاستعارة ليست سوى كلمة نقلت من سياقها الاصلي الى سياق آخر، فلو قلنا «رأيت أسدا» فان كلمة «أسدا» الاستعارية تكون قد نقلت من سياقها الاصلي ولنقل سياق الحيوان الى سياق جديد هو سياق الحرب بمعنى جديد وهو الشجاعة. ورغم ضرورة وجود حقيقة ما خلف كل استعارة الا ان من أخذ بفكرة النقل من النقاد العرب وضع للاستعارة أغراضا بلاغية لا يمكن ان يؤديها التعبير غير الاستعاري، فغرض الاستعارة كما يقول ابو هلال العسكري في كتاب «الصناعتين» يشمل «شرح المعنى وفضل الابانة عنه، أو تأكيده، والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه» (العسكري ١٩٧١: ٢٠٥، نقلا عن الصاوي ١٩٨٨: ٥٨).

وإضافة الى فكرة النقل الاستعاري ظهرت نظريات أخرى حاولت تفسير الاستعارة كان أبرزها فكرة الادعاء التي طرحها عبدالقاهر الجرجاني، وهي فكرة تقوم كما يقول الصاوي (١٩٨٨: ٨٢) على نظريته حول «النظم». فالمجاز لديه لا يتم على مستوى الالفاظ وانما على مستوى المعاني. ويوجد، بحسب هذه الرؤية، نوعان من أنواع الدلالة هما «المعنى» و«معنى المعنى»، حيث «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، و«بمعنى المعنى ان تنقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر» (الجرجاني ١٩٨٤: ص٢٦٣). فالتعبير «خرج زيد» يدل دلالة مباشرة على معنى اللفظ وهو خروج زيد، اما ظواهر كالاستعارة فيقتضي فهمها معرفة معنى المعنى. والاستعارة بحسب هذا الفهم هي إدعاء معنى الكلمة لا نقلها من سياق الى سياق آخر:

إنك اذا قلت: «رأيت أسدا»، فقد ادعيت في إنسان أنه أسد، وجعلته إياه، ولا

يكون الإنسان أسداً. وإذا قلت: «إذْ أصبحت بيد الشمال زمامها»، فقد إدعيت أن للشمال يدا، ومعلوم انه لا يكون للريح يد. (الجرجاني ١٩٨٤: ص٦٧).

ان فكرة «الادعاء» الاستعاري التي يطرحها الجرجاني تشكل تطورا عن الرؤى الاخرى التي ركزت على فكرة «النقل» اللفظي، فالاستعارة ليست في اللفظ وانما في فهم الانسان لمعنى اللفظ، فالانسان ينسى وجود تشبيه بين المستعار والمستعار له ويدعي ان الاستعارة حقيقة وليست مجازا.

النقاد الغربيون والاستعارة

يمكن ملاحظة رؤيتين مختلفتين عند استقراء كتابات النقاد واللغويين الغربيين في الاستعارة (Levy 1987)، ترى أولاهما ان الاستعارة تزود القراء برؤية عميقة لما وراء ظواهر الأشياء او لماهية الأشياء وجوهرها، أما الثانية فتنتقص من شأن الاستعارة ولا تعتبرها الا ضربا من الزخرفة اللغوية المضللة للقراء.

فالاستعارة في عين النظرة الاولى هي استخدام مبدع للغة تمكن البصيرة من النفاذ الى اصل الاشياء وهو ما يمثل حقيقة تلك الاشياء، في مقابل شكلها، وتبرز هذه الرؤية لدى اوفيد Ovid في «التحول» Metamorphosis حيث يقوم اوفيد بتحويل ابطاله الى حيوانات ونباتات وجمادات، ورغم الاختلاف الواضح في المظهر الشكلي الخارجي الا ان جوهرها يبقى واحدا رغم هذا التحول، وهذا يعني ان المهم ليس هو المظهر وانما الشخصية النفسية الداخلية التي تظل كما هي بعد تحول الجسم الى جسم آخر، وحسب هذه الرؤية فان اللغة «استعارية» حتما فلو قال اوفيد «كلايتي»– اسم شخصية– او قال «زهرة» بعد التحول فانه لا يقصد ايهما وانما يصف جوهرهما أو لبهما الذي هو الحب الخالد.

وقد ترددت أصداء هذه الرؤية لدى بعض مفكري العصور الوسطى في اوروبا ولدى الرومانطيقيين فرأى فكر العصور الوسطى الاستعارة من خلال منظار ديني، فلكي يتصل الله ببني البشر خلق استعارات جمة في شتى مناحي الكون وواجب الانسان ان يرى الحقيقة التي تقع خلف هذه الاستعارات، وقد رأى الرومانطيقيون نفس

الرؤية التي تقدر الاستعارة، فـ«كولريدج» يعتقد ان الاستعارة مرآة تعكس قدرة الخيال على رصد دلائل التشابه في الكون، وانها وسيلة تعيد تشكيل الكون عن طريق خلق واقع جديد (Levy, 1987, p67).

أما النظرة الاخرى للاستعارة فلا تعتبرها اكثر من زخرفة لغوية تقود في نهاية المطاف الى إساءة ادراك العالم الواقعي الذي لا يمكن ادراكه الا عن طريق استخدام اللغة العادية لا المجازية فارسطو– وهو رائد هذه النظرة– يوصي باستخدام اللغة الحرفية التي تبدي حقائق الواقع معراة أي كما هي حقيقة، فاللغة المباشرة الواضحة هي وحدها القادرة على النفاذ الى حقيقة الكون وهو ما يجعل الاستعارة فاشلة في تفسير جوهر الأشياء. وقد انتشرت هذه الرؤية أيضا في العصور الوسطى والأزمنة المعاصرة المبكرة، فعند جماعة البيوريتان مثلا تعتبر الاستعارة انفصالا وبعدا عن التواصل المباشر والمفيد، ولذا فهي تشكل حائلا وعائقا دون المعنى، وقد اتهمت الاستعارة في القرن الثامن عشر كذلك بأنها اساءة في استخدام اللغة (in Levy, 1987,p67).

وتوجد ثلاث نظريات حديثة تحاول تفسير طبيعة الاستعارة وهي نظرية الاستبدال ونظرية التشبيه ونظرية التفاعل. فترى نظرية الاستبدال كل استعارة تحتوي على تناقض ما، فـ«الجمل» في «الجمل سفينة الصحراء» حيوان بينما السفينة جماد غير حي لذا فاعتبار الجمل سفينة هو تناقض جلي، ولحل هذا التناقض يقوم القارئ بايجاد مقابل مقبول ليستبدل به هذه العبارة المتناقضة كاستخدام التشبيه مثل «الجمل كالسفينة في الصحراء»، وهو ما يمكن قبوله حرفيا، ويمكن رؤية التناقض الاستعاري في صور منها الغلط النوعي sortal incorrectness والكذب الحرفي literal falsily (Scholz 1987: 273)، فالغلط النوعي يعني ان الموضوع والصورة لا ينتميان الى نوع واحد أو فئة واحدة مما يتسبب في استحالة الفهم الحرفي للاستعارة، فـ«الجمل» في المثال السابق ينتمي الى فئة الحيوان بينما تنتمي «السفينة» الى فئة الجمادات وبهذا فانهما يشكلان غلطا نوعيا في حالة القراءة الحرفية للاستعارة. اما الكذب الحرفي فيتم بربط الكلمات غير المترابطة في العادة او في الحديث العادي مما ينتج عنه ان القراءة الحرفية التي تبدي المعنى الظاهري تعتبر زيفا وكذبا، فالجمل في العادة هو حيوان

صحراوي في حين ان السفينة وسيلة انتقال في البحر، وربط الجمل بالسفينة والاخيرة بالصحراء لا يقبل في حالة الفهم الحرفي مما يشكل كذبا حرفيا.

أما نظرية التشبيه فترى ان الاستعارة تظهر السمات المشتركة بين المستعار والمستعار له، او الموضوع والصورة، فالاستعارة في «الجمل سفينة الصحراء» تبدي الخصائص المشتركة بين كل من الجمل والسفينة وهو كونهما وسيلتي نقل يستخدمهما الانسان للانتقال من مكان لآخر. وهناك صورة معدلة من نظرية التشبيه اقترحها تفيرسكي وأيده فيها اورتوني (see Tartter 1986: 77) وترى ان القارئ لا يفهم الاستعارة الا عبر استرجاع الفوارق بين الموضوع والصورة في الاستعارة أي ان القارئ يزن وجه الشبه في ميزان الاختلافات، وحسب هذه النظرية فان القارئ يشعر بشيء من المفاجأة الجمالية او الادهاش لغرابة الربط بين الصورة والموضوع، فمثلا يتعزز اشتراك الجمل والسفينة في كونهما وسيلتي نقل بالخصائص العديدة التي تميز كلا منهما عن الآخر، وهذا ما ينتج عنه شعور القارئ بجمال الاستعارة وخصوصا في الشعر، واجمالا فان التقبل الناجح لاستعارة معينة لا يتم حسب هذه الرؤية الا عن طريق استحضار الفوارق بين الصورة والموضوع.

اما نظرية التفاعل فترى ان الاستعارة تتم على مستوى الجملة لا مستوى الكلمة كما ترى نظريتا الاستبدال والتشبيه، وان الاستعارة تتكون من عنصرين يشهدان توترا دائما وان معنى الاستعارة ينتج من هذا التوتر وليس من استبدال كلمة محل اخرى كما ترى النظريتان السابقتان (انظر Kittay 1987: 22-23). ان التوتر الاستعاري هو الذي يخلق جمال الاستعارة، ويعبر ماكس بلاك، رائد هذه النظرية، عن هذا بقوله:

> إن الاستعارة الجيدة تؤثر أحيانا في منتجها وتذهله وتستولي على لبه. نود ان نقول اننا بالاستعارة نحصل على «ومضة بصيرة»، ولسنا مجرد مقارنين بين «س» بـ«ص»، او اننا نتعامل مع «س» على أنه «ص» (Black 1993: 31).

أسس الاستعارة في النظريات التقليدية

رغم الاختلافات البسيطة حول كنه الاستعارة وآلية عملها هنا وهناك، كالفرق بين

ظريات النقل والادعاء والتفاعل، الا ان الاسس التي حكمت رؤية الاستعارة تقليديا انت ثابتة ويمكن تلخيصها فيما يلي:

) الاستعارة هي أمر من أمور اللغة: بمعنى ان الاستعارة هي ظاهرة لغوية يتم فيها ستخدام لفظ (او معناه) عوضا عن لفظ آخر (او معناه) على أساس التشابه بين طرفيها.

) يمكن تقسيم الاستعارة بشكل عمومي الى قسمين، أولهما الاستعارة المبدعة وهي تي نجدها في الادب شعرا ونثرا، ويمكن التدليل عليها بالسطر الاول من المقطع تالي من إحدى قصائد سيف الرحبي:

الصباح ارخى قلوعه هو الاخر

تبدأ يومك متطيرا، مرتبكا

تخطو من سريرك نحو الحمام

كأنما تحمل ثقل العالم على كتفك

ملاحقا بالحشود والنميمة

حيث تعتبر الرؤية التقليدية «الصباح أرخى قلوعه» استعارة خلاقة مبدعة، فإرخاء القلوع هو من شأن السفن بينما لا يعد الصباح في واقع الامر سفينة وانما هو فترة من فترات اليوم، والشاعر في هذه الاستعارة شبه وصول الصباح بالسفينة التي ترخي قلوعها.

إضافة الى هذا النوع فإن ثمة نوعا آخر من الاستعارة وهو ما اصطلح عليه باسم الاستعارة الميتة dead metaphor، وهنا ينعدم شعور الانسان بوجود الاستعارة، كقولنا «غرق أحمد في التفكير» فالفعل «غرق» استعارة ميتة، ذلك انه على الرغم من معرفتنا ان التفكير ليس بحرا يمكن الغرق فيه الا اننا لا نتوقف كثيرا عنده ولا يدهشنا كما هو شأن الاستعارات المبدعة، والسبب يكمن، كما ترى الرؤية التقليدية، في ان هذه الاستعارات شاعت بين الناس الى ان بلغت حدا اصبح فيه الانسان لا يشعر بوجودها او بكونها استعارة.

٣) كل استعارة تحتوي على تناقض منطقي بوجه من الوجوه، وذلك بسبب عدم

مباشرتها وهو عكس الكلام غير الاستعاري الذي يمكن قبوله منطقيا، فقولنا إن «السفينة ارخت قلوعها» أمر مقبول منطقيا، حيث إن للسفينة قلوعا يمكن لها عن طريق ارخائها ان ترسو، اما قول سيف الرحبي «الصباح ارخى قلوعه» فهو، حسب الرؤية التقليدية، يحتوي على تناقض منطقي ذلك ان الصباح ليس سفينة وليس به قلوع يمكن ارخاؤها، اضافة الى ان الزمن ليس بحرا ... الخ. ولحل هذا التناقض المنطقي لابد من رد الامور الى اصولها المنطقية، ومحاولة رؤية التشبيه المتخفي تحت الاستعارة، وهنا فإن السبيل الوحيد لقبول المنطق للاستعارة هو عن طريق ردها الى ضرب من التشبيه، كقولنا «ان الصباح حيث يأتي يكون مثل السفينة حيث تصل وترخي قلوعها».

أدت هذه الافكار الاساسية التي سادت الرؤية التقليدية للإستعارة الى نتائج نظرية سادت فتسيدت، الى ان اعتبرت حقائق لا يأتيها الباطل، فخارج نطاق الادب، والشعر تحديدا، أضحت الاستعارة امرا هامشيا ليس له دور أساسي في تشكيل العقل البشري وأنماط التفكير، وفي تشكيل الافكار ذاتها في بناها المختلفة. وان اعطى البلاغيون وبعض النقاد دورا جماليا للاستعارة فقد كان هناك دائما المناطقة الذين سعوا دائما الى «التناسب المنطقي» الذي لا يقبل بأي دور لما يبدو ظاهرة غير منطقية في تشكيل العقل البشري.

كتاب «الاستعارات التي نحيا بها»

يوحي عنوان الكتاب بمضمونه، حيث لا يعتبر الكاتبان الاستعارة من ممتلكات الادب وانما أمر من الامور التي نحيا بها، كالهواء والماء. وهذا الفهم هو انقلاب تام على التفكير التقليدي التي اوضحنا اسسه فيما مضى. ويمكن تلخيص النظرية الاستعارية التي طرحها هذا الكتاب فيما يلي من نقاط:

١) الاستعارة أساسا ليست من امر اللغة وانما هي ظاهرة ذهنية قبل ان تكون لغوية: حيث طرح الكتاب رؤية مفادها ان الاستعارة هي عملية ذهنية وليست لغوية وان ما اصطلح عليه تقليديا بكونه استعارة ليس الا تجليا للاستعارة الذهنية او تعبيرا

عنها. لننظر الى العبارات التالية:

- هذه الفكرة ليست واضحة لدي
- سأدافع عن أفكارك أمام الملأ رغم اني لا أرى ما تراه
- لو فكرت جيدا لرأيت بأم عينك كيف ان أفكاره ستقودنا جميعا الى الهاوية
- البيان والتبيين
- هذه رؤية جديدة لتشكيل المجتمع

في التعبيرات السابقة نجد ان ثمة منظومة تربط التعبيرات السابقة وهي انها جميعا توحي بإن عالم الافكار هو عالم أشياء يمكن رؤيتها، ويمكن ان تكون واضحة او غامضة تحتاج الى بيان وتبيين كما هو عنوان كتاب الجاحظ. ان هذه التعابير تشير الى مستوى اعمق يحكمها جميعا وهو مستوى الاستعارة المفهومية او التصورية [الفهم رؤية]، وهذا المستوى لا يحدث في اللغة وانما في الذهن وفي فهمنا للافكار وعملية التفكير ذاتها. يحدث هذا لأن عالم الاشياء المادية معروف لدينا معرفة جيدة بينما عالم الافكار هو عالم مجرد يستحيل التفكير فيه دون استخدام ما نعرفه عن الامور المادية، وهنا يأتي دور الاستعارة، حيث ننقل ما نعرف من الظواهر المادية لنشكل ما لا نعرف من الظواهر غير المادية والتجريدية.

٢) هذا بالتالي يدل على ان الاستعارة لا تقوم على التشبيه وانما على التشكيل، ففي الامثلة السابقة لا يوجد في بنية التفكير والافكار ما يشبه عملية الابصار والادراك البصري، اي ان نظرية التشابه تسقط هنا، في حين ان هذا يدل على اننا نشكل تصورا وفهما معينا عن ظاهرة التفكير ونشكل بنية هذا التصور من خلال ظاهرة البصر المادية.

٣) ان الاستعارة بهذا الفهم ليست حكرا على الادب وانما هي من الامور التي نحيا بها جميعا، فجانب كبير من تصوراتنا وتفكيرنا غير الواعي حول الظواهر غير المادية تحكمه استعارات تصورية، لا نلاحظها عادة، لكنها تحكمنا دون ان ندري مثل الاستعارات التالية:

- [الحياة حركة من مكان لاخر] (كقولنا «هذه خطوة مهمة في حياتك»، و«أمامك طريق شاق وطويل»، و «لا يمكنك ان تعود الى ما كنت عليه في السابق»).

- [الجدال معركة] (كقولنا «ان حجته ضعيفة»، و«هاجم فلان فلانا»، و«ان افكاره سهلة لا يصعب القضاء عليها»).
- [التحلي بالاخلاق الحسنة وجود في مكان عال] (مثما هو في التعبير «اخلاق فلان عالية»، او «سامية»، و«انه شخص وضيع»، و«انه شخص منحط»، و«قاده أصحاب السوء الى الدرك الاسفل»).
- [الزمن حركة] (كقولنا «جاء يوم الامتحان»، و«مضى زمان الصبى الى غير رجعة»، و«اشعر ان الزمن لا يتحرك ابدا»).

هذه الامثلة تدل على ان كثيرا من التعبيرات التي لا نتوقف عندها عادة تشير الى استعارات مفهومية تحكم جانبا كبيرا من تفكيرنا غير الواعي، وتدل ايضا ان الاستعارة أمر يشترك فيه جميع البشر. ولكن اذا كان هذا هو شأن الاستعارة، فلماذا يتوقف الناس عادة امام الاستعارات الادبية الخلاقة ولا يتوقفون عند الاستعارات التي يستخدمها عامة الناس. يرد لاكوف وجونسون على هذا السؤال بقولهم ان الشعراء يستخدمون نفس الاستعارات التي يستخدمها غيرهم ولكن ابداعهم يكمن في رؤية جانب من نفس الاستعارة التصورية لا يستخدمه عامة الناس، ولو طبقنا هذه الفكرة لوجدنا ان قول سيف الرحبي «الصباح ارخى قلوعه» ليس الا تعبيرا جديدا عن استعارة ذهنية عامة هي الزمن حركة من موقع لاخر التي تحكم جانبا كبيرا من رؤيتنا للزمن وتتجلى في كثير من التعابير الشائعة مثل «جاء عام ومضى عام وبقي فلان على حاله» حيث ان العام وهو فترة زمنية يعتبر امرا متحركا يجيء الى الانسان ثم يمضي عنه، اما ابداع سيف الرحبي فيكمن في انه استخدم نفس الاستعارة المفهومية بشكل جديد وأضاء جانبا جديدا لا يستخدمه العامة من الناس هو تعامله مع الصباح بإعتباره سفينة ترخي قلوعها، مع بقاء الاستعارة المفهومية ثابتة.

أثار كتاب «الاستعارات التي نحيا بها» ثورة في رؤية الاستعارة ومناهج دراستها، وكما هو حال كل جديد فقد رفضه وانتقده المتمسكون بالرؤى التقليدية للاستعارة (نظريات التشبيه والتفاعل)، حتى ان البعض اعتبر لاكوف وجونسون «أعداء متسترين تحت قناع الاصدقاء» حيث يقول فوجلين مثلا:

ان لاكوف وجونسون يتقاسمان الاتجاهات الفكرية ضد الاستعارة – الاستعارة الحقيقية– حيث

انهما مولعان بعزوها الى اشياء اخرى، واظن انه من الجدير ان نشدد على هذه النقاط حيث انه من المهم ان نكشف الاعداء المتسترين تحت قناع الاصدقاء (Fogelin 1988: 86)

غير انـه رغم الانتقادات فـإن تطبيقات هذه النظرية في مجالات حياتية شتى كالسياسة والاقتصاد وغيره أوضحت ان جانبا كبيرا من التفكير استعاري في جوهره، وان الاستعارة تحكمنا دون ان ندري في كثير من جوانب حياتنا.

وقد تلقت النظرية دعما قويا آخر بكتابين ألفهما كل من لاكوف وجونسون في عام ١٩٨٧، فقد اصدر لاكوف كتابه «نساء ونار وأشياء خطرة: ما تكشفه الفئات (او التصنيفات) حول العقل» فيما أصدر جونسون كتابا بعنوان «الجسد في العقل: الاسس الجسدية للدلالة، والتخيل والتفكير العقلي»، فيما بدا وكأنه تقسيم للأدوار في دعم النظرية الاساسية. فكتاب «نساء ونار وأشياء خطرة» ركز على جانب واحد من مظاهر الذهن وهي قضية التصنيفات او الفئات، وسنقتبس من هذا الكتاب الفقرتين التاليتين اللتين يوضح فيهما لاكوف لب الفلسفة التجريبية واختلافها عن الفلسفة الموضوعية السائدة:

ان النظرة التجريبية مختلفة: انها تحاول وصف الدلالة على اساس طبيعة وتجربة الأعضاء التي تقوم بالتفكير، ليس طبيعة الافراد وتجربتهم فقط بل طبيعة وتجربة الانواع species والمجتمعات. فـ«التجربة» لا تفهم في معناها الضيق الذي يشير الى الاشياء «التي حدث وان وقعت» لفرد من الافراد، بل ان التجربة تفسر في معناها الواسع: المجموع الكلي للتجربة الانسانية وكل ما يلعب دورا فيها- كطبيعة اجسادنا، وقدراتنا التي ورثناها وراثيا، وصيغ فعلنا المادي في العالم، وتنظيمنا الاجتماعي، وهلم جرا. وبتلخيص فإن هذه النظرة التجريبية تعتبر جوهريا كثير مما يعتبر غير مهم في التفسير الموضوعي.

إن النظرة التجريبية للمعنى، في خطوطها العريضة، تتعارض اذا مع النظرية الموضوعية. ففي حين ان الفلسفة الموضوعية تعرف الدلالة على نحو منفصل عن طبيعة الاشخاص المفكرين وتجربتهم، فإن الواقعية التجريبية تفسر المعنى على اساس التجسد، اي على اساس مجموع قدراتنا البيولوجية وتجاربنا المادية والاجتماعية بإعتبارنا فاعلين في بيئتنا. (ص ٢٦٦-٢٦٧)

أما كتاب «الجسد في العقل» فقد ركز على جانب آخر من أهم جوانب الفلسفة

التجريبية، وهو الدور المحوري للجسد في تشكيل الذهن. وفيما انصبت معالجة كتاب «الاستعارات التي نحيا بها» للاستعارة على اساس تشكيل المجالات الذهنية من خلال التعامل معها وكأنها ظواهر مادية من خلال نقل بنية الظواهر المادية الى الظواهر المجردة، فإن «الجسد في العقل» قد قام بإستكشاف جوانب اخرى من جوانب محورية دور الجسد والمادة تمثلت في دور مخططات الصور (image schemata) في عملية الاستعارات المفهومية، وهي الظاهرة التي يعرفها جونسون كما يلي:

مخطط الصورة هو نمط ديناميكي متكرر في تفاعلاتنا الادراكية وبرامج حركتنا يخلق لتجربتنا تماسكا وبنية. فمخطط **العمودية** مثلا ينشأ من سعينا الى توظيف اتجاهية فوق-تحت في انتقاء البنى الدالة في تجربتنا. ونلاحظ بنية **العمودية** هذه على نحو متكرر في الآلاف من مدركاتنا وانشطتنا التي نعايشها كل يوم، كإدراك شجرة، او ادراكنا الشعوري بإننا واقفون، او من خلال الصعود على سلم، او من خلال تشكيل صورة ذهنية لسارية العلم، او قياس طول طفل او من خلال تجربة ارتفاع مستوى الماء في حوض الاستحمام. ان مخطط **العمودية** هو البنية التجريدية لهذه التجارب والصور والمدركات العمودية. ان احدى الافكار المركزية في هذا الكتاب هي ان البنى المتخيلة القائمة على التجربة من هذا النوع من مخططات الصورة هي جزء لا يتجزأ من الدلالة والعقلانية. (Preface, p.xiv).

يجادل كتاب «الجسد في العقل» بأن تشكيل الدلالات والمعاني وعملية التخيل اضافة الى عملية التفكير العقلي تقوم كلها على عمليات استعارية تقوم فيها مخططات الصور بدور المجال المصدر. حيث ينتقد جونسون النظريات التقليدية للدلالة (انظر preface, p.xxii) التي يمكن اجمال آرائها الجوهرية فيما يلي:

- إن المعنى هو علاقة تجريدية بين رموز معينة كالكلمات او التصورات الذهنية وبين واقع مادي محسوس، حيث لا يوجد للرموز معنى سواء بإرتباطها بأمور مادية كالاشياء المادية وصفاتها والعلاقات فيما بينها.
- ان المفاهيم هي تمثيلات ذهنية مجردة يتم استخدامها لتحديد الظواهر المادية التي تشير اليها او سماتها او علاقاتها، فمفهوم «الكرسي» يشير الى كل الكراسي الموجودة.
- ان المفاهيم «غير متجسدة» حيث انها لا ترتبط بتجربة مادية معينة فيما ان

الصور الذهنية قد ترتبط بتجربة مادية، فمفهوم الكرسي مثلا مفهوم عالي التجريد فيما ان صورة الكرسي الذهنية قد تكون مرتبطة بتجربة شخصية.

● ان وظيفة نظرية الدلالة هي القدرة على شرح قابلية الرموز للدلالة، وذلك عن طريق توضيح الظروف التي تكون فيها تلك الرموز «صحيحة» من خلال ارتباطها بواقع معين.

● ان اي تحليل للدلالة لابد من ان يقوم اساسا على مفاهيم واقعية وليست مجازية، فالمفاهيم لا يمكن ان تكون مجازية أبدا، فالمفهوم لابد ان يشير الى ظاهرة مادية يمكن استكشافها فيما ان المجاز والاستعارة لا يمكن مقارنتها بواقع محدد يمكن به التثبت من صحتها، فقولنا ان «أرخى العمال قلوع السفينة» يشير الى دلالة يمكن مقارنتها بالواقع المادي فيما ان استعارة سيف الرحبي «الصباح أرخى قلوعه» لا يمكن مقارنتها بواقع حقيقي، وهذا ما ادى الى ان النظريات المادية تجعل للاستعارة دورا هامشيا في تشكيل المفاهيم.

أما عن التفكير العقلي فالنظرية الموضوعية تقوم على الاسس التالية:

● ان التفكير العقلي هو معالجة تحكمها قوانين معينة للأرتباطات بين مجموعة معينة من الرموز، بمعنى ان ثمة قوانين منطقية تتحكم في عملية معالجة كيفية ترابط الرموز بعضها ببعض في عملية التفكير العقلي.

● ان لب عملية التفكير العقلي هو المنطق الشكلاني، وكما يقول جونسون:

يمكن الربط بين المفاهيم لتشكيل أفكار مختلفة الانواع، وهناك عدد محدد من «الروابط المنطقية» (مثل حرف العطف «و»، و «أو»، و «اذا كان – فإن» ... الخ) التي تعين العلاقات الممكنة سواء كان فيما بين المفاهيم (مثلما هو الحال في «الاحمر و الازرق» و «الاحمر او الازرق» ... الخ) او بين الافكار (مثلما في «السماء تمطر و الجو بارد»، و «اما ان تكون السماء تمطر او انها لا تمطر» .. (ص xxiv)

● إن التفكير العقلاني لا علاقة له بالجسد والمادة، حيث انه يحتوي على علاقات منطقية خالصة التجريد، وعمليات مستقلة قائمة بذاتها في ذهن الشخص المفكر ترتبط به كشخص.
وهنا فإن بعض ممثلي النظريات الموضوعية قد تحدثوا عن الاستعارة بإعتبارها ظاهرة ذهنية خلاقة غير انهم نظروا اليها من خلال علم النفس، ولم يربطوها بالعلاقات المنطقية

والتفكير العقلاني.

ومثلما هو في نظرتهم للدلالة، فإن حملة هذه النظريات قد أعتقدوا بوجود التفكير المتعالي الذي يمكن لكل البشر ان يصلوا اليه، ذلك التفكير غير المرتبط بأي ظاهرة او تطور تاريخي. وهو ما يشير الى ايمانهم بحقيقة ثابتة او جوهر غير مرتبط بالانسان وسياقه التاريخي.

كل هذه المبادىء الاساسية لنظرة النظريات التقليدية للدلالة وللتفكير المنطقي قد ترسخت بفعل بقائها تاريخيا لقرون عديدة الى ان اصبحت عند البعض بمنزلة الحقائق التي لا يأتيها الباطل كما أشرنا سابقا، وهو ما حاول جونسون التشكيك فيه من خلال كشف الدور المركزي الذي تقوم به الظواهر غير-الخبرية nonpropositional ودور المجاز فيها.

يحدد جونسون هدف نظريته في «اعادة الجسد الى الذهن» (المقدمة ص xxxvi)، ويوضح مفهومه للجسد في «الابعاد غير-الخبرية والتجريبية والاستعارية للمعنى والدلالة». ويرى ان الجسد اساسي في تحديد هويتنا البشرية وحقيقة ان تفكيرنا البشري يظل مرتبطا بوجودنا المادي وتجاربنا وعلاقتنا بالواقع المادي حولنا، وليس تفكيرا مجردا غير مرتبط بالمادة بشكل من الاشكال». وهذا بالطبع يتناقض مع اساس من اسس النظريات الاخرى التي رأت ان التفكير المجرد هو الذي يميز الانسان عن بقية اشكال الكائنات الحية، وان هذا التفكير متعال لا يرتبط بالمادة بأي وجه من الوجوه.

ويقوم التحدي الذي يطرحه جونسون كما اشرنا على اساس مفهوم «مخططات الصورة» التي يمكن تعريفها ببساطة بأنها بنى متكررة في الفهم الانساني لظواهر حياتية شتى وسابقة على اي عملية تفكير عقلي. من امثلة هذه المخططات **الحركة، القوة، الأحتواء، العلو والانخفاض**. قد يبدو مفهوم مخططات الصورة معقدا لكنه ليس كذلك في واقع الامر، فلو أخذنا مخطط **الحركة** لوجدناه يقوم اساسا على تجربتنا المادية بحركة جسدنا من موقع لاخر، وحركة الاشياء المادية الاخرى كالسيارة او القارب، او حركة القلم من اليمين الى اليسار فيما ان مخطط **القوة** يوجد في كثير من ظواهر حياتنا المادية كقوة الريح او قوة دفع الباب، او قوة المتصارعين .. الخ.

ن مفهوم مخططات الصورة اذن مفهوم متعال على الظواهر المادية ذاتها لكنه حكم رؤيتنا لها. ان هذه المخططات تتسم بأنها سابقة للمفاهيم، بمعنى ان وجودها يسبق وجود المفاهيم التي تقوم عليها من خلال الاستعارة.

يناقش جونسون في كتابه اكثر من مخطط من مخططات الصورة، لكننا، ولتوضيح لنظرية التجريبية، سنناقش هنا احداها فقط وهو مخطط [الاحتواء]. ان بنية الاحتواء بسيطة جدا كما يوضحها الشكل التالي:



فالحاوي، الذي قد يكون بيتا او سيارة او علبة كبريت او كوب ماء او حاوية في سفينة، يتكون من بنية بسيطة كما يلي:

- داخل
- حدود
- خارج

الا ان البنية البسيطة تتبعها ايضا بعض النتائج المرتبطة بها، فأن تكون داخل شيء يعني انك محمي او مقاوم لقوى الخارج، لكن الاحتواء ايضا يحكم القوى الموجودة فيه وهو ما يعطيها بعض الثبات الجغرافي. وللأحتواء ايضا نتائج منطقية، فإن كنت في الداخل يعني انك لا يمكن ان تكون في الخارج، واذا كان س موجودا في ص مثلا فإن كل ما هو في س موجود في ص، فإن قلت ان محفظة نقودك تحتوي على خمسين ريالا عمانيا، وانك وضعت المحفظة في شنطة يدك، فإن النقود موجودة ايضا داخل شنطة اليد.

لنرى نتيجة هذه البنية البسيطة ونتائجها المنطقية في تشكيلنا للدلالة وفي تفكيرنا العقلي، ولنركز على جانب واحد فقط من هذه البنية وهو جانب الخروج كما يوضحه

السهم في الشكل التالي:



في الظواهر المادية يمكننا ان نقول:

- أحمد خرج من سيارته
- أخرجت نقودا من جيبي
- خرج الناس من القلعة.

في الامثلة السابقة نرى «الخروج» في تجليه المادي، حيث نجد ظاهرة مادية حاوية (السيارة، جيبي، القلعة) وظاهرة تخرج من داخل الحاوية الى خارجها (أحمد، النقود، الناس). ولكن لننظر الى الامثلة التالية:

- خرج الوالي على الخليفة
- هذا الفعل يعتبر خروجا من الدين
- لا تخرج عن الموضوع.

لا تتحدث هذه الامثلة عن ظواهر مادية، بل عن ظواهر غير مادية (كالتمرد، والدين ومواضيع النقاش)، وهنا يكمن دور الاستعارة حيث يتم بها نقل معرفتنا بالاحتواء لتشكيل مفاهيم مجردة حول امور اساسية كالتمرد السياسي، وروحية كالدين، وعامة مثل النقاشات الفكرية، وهو ما يرد على النظريات التقليدية التي ترى ان هذه الامور او الحديث حولها نظري محض لا علاقة له بالتجربة المادية للإنسان. ان الامر الاكثر خطورة هنا هو ان مخطط الاحتواء المادي لا يتحكم في الامور غير المجردة على مستوى البنية فقط (خروج الشيء من شيء اخر يحتويه) ولكن على مستوى منطق الاحتواء نفسه، فكون «س» داخل «ص» يعني انها لا يمكن ان تكون في نفس الوقت خارج «ص»، ولكن ان كانت خارج «ص» فإنها ليست داخله. هذا المنطق البسيط ينقل لتشكيل المفهوم

مجرد، فالدين يصبح حاويا قد يكون الانسان داخله او خارجه، وخطورة هذا التفسير، النسبة للنظريات التقليدية، تكمن في ان ما تعود الناس على كونه أمرا مجردا غير مادي مفهوم الدين هو في حقيقته تحت سيطرة مفهوم مادي هو مفهوم الاحتواء الذي شكل فهوم الدين من خلال النقل الاستعاري، وسيطر على آليته والتفكير فيه من خلال نقل لامكانيات المنطقية لبنية الاحتواء.

لنظرية الى نهاياتها المنطقية، تجسد الفلسفات الغربية

ي مطلع عام ١٩٩٩ أصدر كل من لاكوف وجونسون كتابهما المشترك الثاني الفلسفة في الجسد: العقل المتجسد وتحديه للفلسفة الغربية». هذا الكتاب ويتلخيص ديد يأخذ النظرية التي طرحها كتاب «الاستعارات التي نحيا بها» حول الاستعارة ما تبعها من تطويرات الى نهاياتها المنطقية، وأعني بالنهايات المنطقية محاولة قصي وجود الجسد والمادة في الفلسفة عموما وفي الفلسفات التي تعلن لا ماديتها. حيث يتكون الكتاب من أربعة أقسام، يقوم القسم الاول منها المكون من ثمانية صول بتقديم للفلسفة التجريبية ودور الاستعارة في تشكيل الظواهر العقلية، بينما يقوم القسم الثاني (خمسة فصول) بتحليل بعض الافكار الفلسفية الاساسية من منظور علوم الذهن، فيما يقوم الفصل الثالث (عشرة فصول) الذي يمثل لب الكتاب بمناقشة الفلسفة الغربية من منظور ما تطرحه النظرية التجريبية القائمة على دور لجسد المجازي، اما القسم الرابع والاخير فيطرح نتائج الفلسفة المتجسدة ويحاول لاجابة على السؤال البسيط: كيف يحكم الجسد والمادة عموما العقل وعملياته الفلسفية؟ لن نسعى هنا الى عرض شامل لمحتويات الكتاب لكننا سنعرض لأهم أفكار الكتاب من خلال عرض مفصل لبعض فصوله.

يقدم القسم الاول من الكتاب ملخصا لوضع البحث العلمي في الدراسات الذهنية التي يمكن تلخيص نتائجها فيما يلي:

- ان الذهن متجسد أصلا
- ان الفكر يتم في معظمه على مستوى اللاوعي

- ان المفاهيم المجردة ذات طبيعة استعارية الى حد بعيد

ويرى المؤلفان انه لكي يمكن لأي انسان ان يعيد فتح القضايا الفلسفية فإنه يتوجب ان يكون لديه منهج للبحث وان يستخدم هذا المنهج لفهم المفاهيم الفلسفية الاساسية اضافة الى انه يتوجب عليه ان يطبق هذا المنهج على الفلسفات التي سبقته لتفسير وجودها وكيفية تشابهها واختلافها.

لن نتوقف هنا امام المقدمات النظرية التي يطرحها المؤلفان حيث انها بشكل او اخر هي نفسها التي طرحاها في كتابيهما الصادرين بعام ١٩٨٧ والتي عرضنا لأهم اطروحاتها فيما تقدم، ولكننا سنتوقف امام معالجتهما لبعض القضايا الفلسفية ولتجسد الفلسفات الغربية.

الاستعارة وتشكيل مفاهيم الزمن

ناقش المؤلفان قضايا اساسية في التفكير الفلسفي كالزمن والسبب والنتيجة والذهن والذات والاخلاق. وهنا سنركز على تحليلهما حول مسألة الزمن، ونتائج ذلك التحليل التي «تثير اسئلة صعبة ليس حول فلسفة الزمن فحسب بل حول البحث الفلسفي برمته» (١٣٧). فيرى المؤلفان انه لا يوجد ثمة مفهوم متكامل قائم بذاته للزمن، وان كل ما نعرفه عن الزمن وتفكير الانسان الفلسفي حوله يقوم على رؤيته استعاريا من خلال ظواهر مادية كالحركة والمكان والاحداث.

فكم يستغرق حدث من الاحداث، ولنقل صلاة العيد، من الوقت؟ يرى المؤلفان اننا، كي نجيب على مثل هذا السؤال، نقوم بمقارنة بداية الحدث ونهايته بأوضاع وسيلة نستخدمها لقياس الزمن، كالساعة، وهي وسائل تعتمد نفسها على احداث تتكرر على نحو منتظم، بما يحدد الفترة ذاتها من الزمن. فقولنا ان صلاة العيد استمرت عشرين دقيقة يعني اننا نقارن حدث الصلاة بحدث تكرار حركة عقرب الساعة. لكننا هل لاحظنا الزمن ذاته؟ لا فكل ما نستطيع فعله هو مقارنة احداث بأحداث اخرى (حدث العيد وحدث حركة الساعة)، فالسمات الأساسية للزمن تقوم اساسا على مفهوم الحدث كما يلي:

- الزمن اتجاهي (اي يمضي باتجاه واحد) ويتعذر عكسه لأن الاحداث اتجاهية ولا يمكن عكسها (بمعنى ان الشيء لو حدث فلا يمكن إلغاء حدوثه)

● الزمن مستمر لاننا نعرف استمرارية الاحداث
● الزمن قابل للتقسيم الى اجزاء لان الاحداث لها بداية ونهاية
● يمكن قياس الزمن لأنه يمكن حساب تكرار الاحداث (ص ١٣٨).

وهكذا فإن الزمن ليس ظاهرة قائمة بذاتها بل انه يعتمد في أكثر سماته جوهرية على معرفتنا بالاحداث ذات البداية والنهاية وتكرارها. ولكن اذا كان هذا الزمن في جوهره، فإن جزءا كبيرا من حديثنا عن الزمن يقوم اساسا على الاستعارات القائمة على معرفتنا بالمكان والحركة من موقع لاخر كالاستعارات التالية:

الزمن المكاني

تعتبر معرفتنا المادية بالمكان والحركة فيه جزءا اساسيا من مفهومنا للزمن. فتشكيل الزمن الى ماض وحاضر ومستقبل يقوم على رؤيته من خلال موقع مكاني لشخص معين (الخلف، نقطة الوقوف، الامام). ففي العربية يمكننا ان نقول التعبيرات التالية الدالة على الزمن المكاني:

● أمامنا مصاعب كبيرة (اي سنواجه مشاكل في مستقبلنا)
● العرب يجرهم تاريخهم للوراء
● في هذه اللحظة لا استطيع ان اكشف ما في قلبي

الزمن المتحرك

حسب هذه الاستعارة يوجد شخص ثابت في موقع محدد موجه بصره بإتجاه معين، فيما ان الفترات الزمنية تمر عليه من الامام الى الخلف. وهذه الاستعارة تحكم جانبا كبيرا من رؤية الانسان للزمن، فنجد لدينا تعبيرات مثل:

● مر عام وأتى عام اخر والوضع لم يتغير
● **سيأتي** زمان عليكم تتمنون فيه السلم ولا تجدونه
● لابد من اعداد العدة فيوم الامتحان **قادم** لا محالة
● يوم الاثنين **الماضي** حدث أمر عظيم، وفي يوم الاثنين **القادم** سترون العجب

ان القضية ليست قضية اللغة نفسها هنا حيث ان التعبيرات اللغوية التي نستخدمها للتعبير عن الزمن ليست الا انعكاسا للعمليات التي تحدث في الذهن والتي تمكنا من محاولة فهم بعض مظاهر الزمن من خلال ما نعرفه عن المكان وعن حركة الاشياء التي نقيسها عن طريق مقارنتها بجسم ثابت، وهو دليل اخر على تحكم المادة ومنطقها (المكان وحركة الاشياء) بقضية من اهم القضايا الفلسفية كقضية الزمن.

المراقب المتحرك

في هذه الاستعارة لا نجد ان الزمن هو الذي يتحرك لكن الانسان نفسه يتحرك في طريق الزمن. وهنا فإن فترات الزمن تكون مواقع على طريق بينما تكون حركة الانسان في الطريق هي «حركة» الزمن وتكون المسافة التي تحركها المراقب هي المدة الزمنية التي «مرت». وهنا نجد تعبيرات مثل:

● **دخلنا** عام ١٩٩٩ والحال نفس الحال
● حدثت أشياء كثيرة **طوال** فترة غيابك
● ان غدا لناظره **قريب**

وهنا ايضا فإننا نستخدم في وصف الزمن ما نستخدمه اصلا في وصف الأماكن والمساحات (فترة: طويلة، قصيرة، ممتدة، من عام ...، الى عام ....، نقترب من عام .... الخ).

ان الاستعارات السابقة لتصور الزمن والتحدث عنه هي امر تلقائي لا يستوقف معظم الناس، وحيث ان استخدامنا لهذه الاستعارات امر تلقائي فقد غدت في مرتبة الحقائق التي لا يطالها الشك، غير ان هذه «الحقائق» المألوفة ليست حقائق في واقع الحال حيث انها ليست الا مفاهيم تقوم مجازيا على معرفتنا بالاحداث وبالمكان وبالحركة، وكما يقول لاكوف وجونسون (ص ١٥٣) فإن الاستعارات لا تشكل فقط مفهومنا للعلاقة بين الاحداث والزمن بل مفهومنا للزمن ذاته.

يتساءل لاكوف وجونسون ايضا عن الامور الاكثر اساسية في فهم الزمن، حيث انه اذا كانت الاحداث تقع داخل الزمن فإن الزمن بهذا سابق عليها، الا ان هذا الفهم خاطيء لأنه يقوم على مجاز اخر هو مجاز الاحتواء الذي يقوم على ان الزمن «حاو» وان الاحداث

اشياء «محتواة» داخل حدود الزمن. كذلك فإنهما يشيران الى ان مثل هذه القضايا، اي تلك المتعلقة بدور المجاز في تشكيل المفاهيم الفلسفية، مهمة جدا حيث ان جانبا كبيرا من منظومة المفاهيم لدى الانسان استعاري الطابع وبغض النظر عن هذا الجانب يؤدي بالفلسفة الى ان تضل طريقها. وهنا يحدث خطآن اولهما ان الفيلسوف يفشل في ادراك الجانب الاستعاري في مفهوم الزمن وهو ما يؤدي به الى ان يعتبر التعبيرات الاستعارية وكأنها حقيقية، وهو ما يؤدي الى خطأ آخر هو انه سيعتبر الواقع المادي الخارجي وكأنه مشكل استعاريا هو الاخر. ومثال ذلك ما قاله احد الفلاسفة من ان الزمن يمضي بشكل خطي، وانك لو رميت سهما من مكان لاخر، فإنه في كل لحظة زمنية يكون في نقطة معينة من نقاط المكان، ويتساءل هذا الفيلسوف: أين الحركة اذ ان كان السهم في كل لحظة زمنية يكون في نقطة مكانية؟ ان الخطأ الذي وقع فيه هذا الفيلسوف كما يقول لاكوف وجونسون هو انه اعتبر ما هو استعاري الطابع (ان الزمن يتحرك) حقيقيا، وحيث ان السهم يتحرك فإن ذلك ادى به الى ان يعتبر ان حركة السهم تتماشى مع حركة الزمن، وهو ما اوقعه في الخطأ بأن السهم لا يتحرك ابدا.

يتحدث المؤلفان ايضا عن بعض الاستعارات الاخرى المستخدمة في تصور الزمن مثل ان [الزمن مال] حيث نتحدث مثلا عن ضرورة (الحفاظ على الوقت وعدم تضييعه)، وغيرها من الاستعارات، ثم يتساءلان عن امكانية التفكير في الزمن او الحديث عنه بدون استخدام الاستعارة، ويريان ان ذلك امر محال وهو ما يعني ان الاستعارات تشكل مفهوم الزمن، بمعنى ان الاستعارة هنا لا تقارن بين الزمن وامر اخر بل انها تستخدم المجالات الحياتية الاخرى كالحركة والاحداث في تكوين مفهوم الزمن. غير انهما يحذران من خلط المجازي بالحقيقي حيث يؤدي الى افكار تافهة، حيث ان استعارة [الزمن المتحرك] و[الشخص المتحرك في الزمن] لو اعتبرت حقيقية لاعتبرنا ان المستقبل موجود حاليا وان الماضي هو الاخر موجود وان السهم لا يتحرك... الخ.

الاستعارة والفلسفة

إن لب كتاب لاكوف وجونسون يتمثل في اعادة قراءة الفلسفة الغربية من خلال مكتشفات علم الذهن ونظرية الاستعارة التي طرحاها فيقولان:

ان فهم النظريات الفلسفية وشرحها وتقييمها ليس الا تمهيدا للمهمة الاساسية في تشكيل توجه فلسفي يمكن ان يعيننا في التعامل مع المشاكل الحقيقية والملحة التي تواجهنا يوما بيوم في حياتنا على المستويات الشخصية والاجتماعية والكونية. ان ما يريده البشر هو فهم فلسفي يقدم قيادة واقعية لحياتهم. اننا كائنات حية اجتماعية اخلاقية سياسية اقتصادية دينية وينبغي على فلسفتنا ان تعيننا في كل هذه الجوانب وفي اكثر منها. (ص ٣٤٢)

وهذا يعني انهما ينتقدان التفكير الفلسفي في مواضيع ميتافيزيقية لا ترتبط ارتباطا مباشرا بحياة البشر وما يمس حياتهم من عوامل حياتية، وان الفلسفة ينبغي ان تتحمل مسؤولية الارتباط بحياة الناس ومشاكلهم الحقيقية.

وهنا فإنه لن يمكننا تقديم عرض كامل لتحليلهما للفلسفة الغربية بل سنركز على مثال واحد لهذا التحليل وهو ما قالاه (في الفصل التاسع عشر) عن فلسفة ديكارت كنموذج لسيطرة الاستعارة على التفكير الفلسفي.

فمن الافكار الاساسية في فلسفة ديكارت ما يلي:

- بإمكان العقل ان يعرف افكاره على نحو يقيني لا يخامره الشك
- الفكر يتم على مستوى الوعي
- يمكن للعقل ان يعرف البنية التي يتكون منها
- ان تكوين معرفة يقينية عن العقل لا يستلزم بحثا تجريبيا
- ان العقل ليس امرا ماديا، فهو يتكون من جوهر عقلي فيما ان يتكون الجسم من جوهر مادي
- ان الخيال والعاطفة والتي هي امور الجسد وتخرج من اطار العقل ليسا جزءا من جوهر الطبيعة الانسانية
- بعض افكارنا تمثل العالم الخارجي ويكمن اصلها في ادراك الاشياء المادية فيما ان بقية الافكار متأصلة ولا علاقة لها بالمادة ولا تمثل اي شيء مادي

يتساءل لاكوف وجونسون في البداية عما يجعل هذه الافكار مترابطة ومقنعة لدى الكثيرين، فيجادلان بأن ترابط هذه الافكار وقابليتها للاقناع مرده هو ان ديكارت قد جمع عددا من

«الاستعارات المألوفة حول الذهن ثم تابع مستتبعاتها» (ص ٣٩٢) وانه بدون هذه الاستعارات فإن حجة ديكارت تسقط كما يسقط الجانب الميتافيزيقي من نظريته.

فقد قام منهج ديكارت على اساس المعرفة اليقينية التي لا يطالها اي شك من خلال رفض كل معرفة احتمالية والوثوق بما هو معروف معرفة تامة وما هو غير قابل للشك. وقد قامت رؤية ديكارت للعقل بإعتباره مسرحا فكريا توجد فيه مواد استعارية (هي الافكار) يضيئها نور داخلي (نور العقل الطبيعي) ويراقبها مشاهد استعاري (هو قدرتنا على الفهم). ويسمى ديكارت الرؤية العقلية حدسا وهو ما يمكنه من رؤية الافكار رؤية واضحة ويميز فيما بينها.

ويتساءل لاكوف وجونسون عما يجعل ديكارت يعتقد بأن العقل يستطيع ان يعرف اي شيء، ويجادلان بأن تفسير ديكارت يستند على مجموعة من الاستعارات «المنسوجة ببعضها نسجاً محكماً» (ص ٣٩٣)، وان أهم الاستعارات واكثرها اساسية في نظرية ديكارت هي «المعرفة» رؤية والتي تنقل مجال رؤية الاشياء المادية عن طريق العين الى مجال المعرفة وفهم الاشياء كما يلي:

المجال المصدر	المجال الهدف
مجال الرؤية	مجال الفهم
الشيء المنظور اليه	الفكرة
رؤية الشيء رؤية واضحة	معرفة الفكرة
الشخص الذي يرى	الشخص الذي يفهم
الضوء	«ضوء» العقل
التركيز في الرؤية	الانتباه العقلي
الحدة في النظر	الحدة في التفكير
الرؤية المادية	الرؤية الذهنية
ما يمنع الرؤية	ما يعوق الفهم

إن [استعارة المعرفة رؤية] تعتبر من الاستعارات التقليدية المألوفة في مفهوم المعرفة العام كما اشرنا قبلا في شرحنا لها، حيث اننا نستخدم هذه الاستعارة على نحو مألوف فنقول مثلا «رؤية صائبة»، «ارجو ايضاح فكرتك» الخ. وهنا فإن كل ما قام به ديكارت هو انه اخذ هذه الاستعارة على اساس انها حقيقة فلسفية، فأعتقد ان أهم مشاكل المعرفة هو امكانية ان يكون لدى الانسان رؤية واضحة لا يشوبها اي غموض، وهنا فإن مشكلة المنهج الفلسفي تغدو مشكلة كيفية رؤية الافكار رؤية واضحة وتقديمها للعقل كي يتفحصها وان يميز العلاقات الموجودة بين الافكار المختلفة.

اضافة الى هذه الاستعارة الاساسية فإن ديكارت استغل استعارات اخرى كاستعارة [العقل حاوي للأفكار] وان [قدرات العقل هي اشخاص يقومون بمهام عقلية مختلفة]، حيث يربط ديكارت فيما بين هذه الاستعارات لينتج منظومة استعارية معقدة تميز مفهومه للحدس او كما يقول لاكوف وجونسون:

العقل، ذلك الشخص في المسرح الديكارتي القادر على الفهم، يتم تصوره من خلال استعارة [الفهم رؤية] بإعتباره شخصا قادرا على الرؤية. كذلك فإننا اذا اضفنا استعارة [الافكار اشياء] الى استعارة [العقل حاوي للأفكار] ينتج لدينا امرا مستلزما هو ان الافكار هي اشياء موجودة في العقل الذي يمكن للتفكير العقلي ان يراه.

إن هذه الفكرة تستتبع انه يمكن للانسان ان يصل الى فكرة معينة ان كانت هذه الفكرة مضاءة على نحو كاف، وهو ما انعكس على فلسفة ديكارت التي اعتقدت انه يمكن للمفكر ان يصل الى الفكرة كما هي في الحقيقة ان كانت هذه الفكرة موجودة في العقل ومضاءة بنور العقل الذي يميزها عما عداها.

خلاصة القول ان دعوى ديكارت بإنفصال العقل عن الجسد واختلافه الجوهري عنه هي دعوى غير حقيقية، ففلسفته حول العقل والافكار تقوم اساسا على استعارات ترتبط بأمور جسدية محضة كالإبصار والاحتواء وغيرها.

ان استعراضنا لمسار الفلسفة التجريبية، تلك الفلسفة التي ترتكز على التجربة الحقيقية للبشر وتقوم على مكتشفات علم الذهن التجريبي يمكن تلخيصه في ان الاستعارة ليست ظاهرة لغوية فحسب بل انها اصلا عملية تفاعل ذهني بين مجالات مختلفة، وفي الغالب فإننا نتعامل مع المفاهيم والافكار من خلال معرفتنا بالمجالات المادية. كذلك اوضحنا كيف ان منظومات الافكار الفلسفية ليست خلوا من الجسد كما يبدو من اعتبارها «افكارا» بل انها متجسدة تجسدا لا يمكن الشك فيه بسبل شتى، اولها ان الافكار تحدث في العقل الذي هو جزء من جسد الانسان، وثانيها ان هذه الافكار والمفاهيم تعتمد على مجازات تقوم على اساس التجربة المادية في بنيتها وفي منطقها.

فيما يلي نقدم ترجمة لجانب كبير (الصفحات ٥٥١–٥٦١) من الفصل ٢٥ من كتاب «الفلسفة في الجسد» لجورج لاكوف ومارك جونسون، وهو الفصل الذي يلخص فيه هذان المفكران نظرية الفلسفة التجريبية وتجسد الفكر من خلال أمثلة هي تصور الانسان في الفلسفة الغربية والاثار الاجتماعية لاستخدام نظرية التطور التي قدمها داروين في المجال الاجتماعي من خلال الاستعارة.

الفلسفة في الجسد

جورج لاكوف ومارك جونسون

اننا كائنات حية فلسفية، فنحن الكائنات الحية الوحيدة المعروفة لدينا التي يمكنها ان تطرح اسئلة عن السبب الذي من اجله تحدث الاشياء بالوجه الذي تحدث فيه، بل وتحاول ان تقدم تفسيرات في هذا الشأن. ونحن الكائنات الحية الوحيدة التي تتأمل في معنى وجودها والتي تقلق قلقا مستديما عن الحب والجنس والعمل والموت والاخلاق، بل ويبدو اننا الكائنات الوحيدة التي تقدر على التفكير تفكيرا ناقدا في حياتها بما يؤدي الى تغير في سلوك حياتها.

وعلى هذا فالفلسفة ذات شأن بالنسبة لنا، في المقام الاول بسبب أنها تعيننا على اعطاء معنى لحياتنا وان نعيش حياة افضل. ان الفلسفة الجديرة بالتقدير والاحترام

هي تلك التي تهبنا بصيرة عميقة فيما يتعلق بمن نحن وكيف نعيش عالمنا وكيف ينبغي لنا ان نعيش.

وفي لب بحثنا عن المعنى تقع حاجتنا الى معرفة انفسنا– من نحن وكيف تعمل عقولنا وما هي الاشياء التي نقدر على تغييرها وتلك التي نفشل فيها، وما هو الصحيح والخاطيء. وهنا يلعب علم الذهن دورا حاسما في اعانة الفلسفة في ادراك أهميتها ونفعها، ويتم هذا من خلال مدنا بمعرفة عن عدة أمور كالمفاهيم واللغة والتفكير العقلي والشعور. وحيث إن كل شيء نفكر فيه ونتحدث عنه يعتمد على اعمال عقولنا المتجسدة فإن العلم الذهني هو احد تلك المصادر العميقة لمعرفة الذات. وكان هذا هو الغاية التي قادت هذا الكتاب.

الفلسفة المسؤولة مسؤولية تجريبية

السؤال بيِّن جلي: هل ستختار المسؤولية التجريبية ام الافتراضات الفلسفية المسبقة؟ ان معظم ما تعتقده عن الفلسفة وكثيرا مما تعتقد به حول الحياة سيعتمد على اجابتك على هذا السؤال.

لقد دعونا الى فلسفة مسؤولة مسؤولية تجريبية– فلسفة تستفيد من الاشتباك النقدي المستديم مع أفضل علم تجريبي موجود. اننا ندعو الى حوار بين الفلسفة وعلم الذهن. وفي الوضع المثالي فإن عليهما ان يتطورا بشكل مترابط وان يثري كل منهما الاخر على نحو متبادل.

ان التبحر الفلسفي ضروري ان اردنا ان نحافظ على امانة العلم، فالعلم لا يمكنه ان يحافظ على نقده الذاتي دون معرفة جادة بالفلسفة والفلسفات الاخرى. فعلى العلماء ان يدركوا كيف يمكن للافتراضات الفلسفية المسبقة ان تتحكم في نتائجهم العلمية، وهذا درس مهم ينبغي تعلمه من تاريخ الجيل الاول من علم الذهن، حيث رأينا كيف تدخلت الفلسفة التحليلية في التصور الاولي لطبيعة علم الذهن.

وفي الجانب الاخر فإنه لايمكن للفلسفة، ان ارادت ان تكون مسؤولة، ان تقوم بعزل نظريات العقل واللغة ومظاهر الحياة البشرية الاخرى دون ان تواجه وان تفهم بجدية التراث الكبير من منتج البحث العلمي المستمر ذي الارتباط بهذه النظريات،

وإلا فلن تعدو الفلسفة كونها نوعا من سرد القصص وتلفيق الحكايات غير القائمة على حقائق التجسد الانساني والذهن، وان سعينا الى معرفة انفسنا فإنه يتعين على الفلسفة ان تحافظ على حوار مع علوم الذهن.

لماذا تكون المسؤولية التجريبية مهمة في الفلسفة ؟

إن المسؤولية التجريبية في الفلسفة هي امر مهم لانها تمكن من ايجاد فهم افضل للنفس، وتقدم لنا بصيرة اعمق تمكننا من النفاذ الى معرفة من نحن ومعنى ان يكون الانسان انسانا. وهنا فإن التحول من العقل غير المتجسد الى العقل المتجسد انما هو تحول درامي مثير، حيث يعطى الكتاب جانبا ليس الا من طبيعة هذا التحول الدرامي، وكي تعرف الدلالات الكاسحة لاستخدام العلم في الفلسفة لنناقش ثلاثة مواضيع أخيرة : ما هو الشخص، ما هو التطور، وما معنى ان تكون الظاهرة الروحية امرا متجسدا.

ما هو الانسان؟

بدأنا هذا الكتاب بإدعاء اننا، بإعتبارنا افرادا ننتمي الى ثقافتنا، قد ورثنا نظرات فلسفية خاطئة على نحو كبير حول ماهية الانسان، وهذه ليست فقط اراء محترفي الفلسفة فحسب بل انها اراء ذائعة كان لها أثرها في كل مجال من مجالات حياتنا من الاخلاق حتى السياسة، الى الدين والطب والاقتصاد والتربية وهلم جرا، وقد بلغت هذه الآراء من الذيوع حدا يجعل من الصعب علينا ان نلاحظ تأثيرها على حياتنا.

وفي هذا الموضع من الكتاب يمكننا الآن ان نقدم تفسيرا مفصلا حول المفهوم الغربي التقليدي للإنسان ونقدم ايضا ما نرى انه ينبغي ان يحل محله. ووضع هذين الرأيين في مواجهة الاخر يظهر امرا مفاجئا، ذلك اننا سنرى اننا لسنا على النحو الذي اعتقدنا به انفسنا، وان ما نفعله في الحقيقة ليس هو الشيء الذي اعتقدنا اننا كنا نفعله.

اليك المقارنة بين هذين الرأيين، ويجدر حقا ان تتأمل كيف ستكون حياتك اذا تغير فهمك لنفسك على نحو ما سترى.

المفهوم الغربي التقليدي للإنسان

العقل غير المتجسد

العالم الموضوعي: للعالم بنية أصناف فريدة غير مرتبطة بعقول بني البشر

واجسادهم وبأدمغتهم.

العقل الكوني: ثمة عقل كوني يميز البنية العقلانية للعالم. ويستخدم هذا العقل مفاهيم كونية تميز الاصناف الموضوعية في العالم. وكل من المفاهيم والعقل لا يرتبطان بأذهان بني البشر واجسادهم وأدمغتهم.

العقل البشري غير المتجسد: ان التفكير العقلي البشري هو قدرة العقل البشري على استخدام جزء من العقل الكوني، ويمكن لعملية التفكير العقلي ان يقوم بها الدماغ البشري، الا ان ما يحدد بنية هذه العملية هو العقل الكوني المستقل عن اجساد بني البشر وادمغتهم. وبذا فإن التفكير العقلي البشري هو ظاهرة غير متجسدة.

المعرفة الموضوعية: يمكننا الحصول على معرفة بالعالم من خلال استخدام العقل الكوني والمفاهيم الكونية.

الطبيعة البشرية: ان جوهر بني البشر، اي ما يميزنا عن الحيوانات، هو قدرتنا على استخدام العقل الكوني.

علم نفس القدرة: حيث ان التفكير العقلي البشري تفكير غير متجسد فإنه منفصل ومستقل عن كل القدرات الجسدية كالادراك (الحسي) وحركات الجسد والمشاعر والعواطف وهلم جرا.

العقل الحقيقي

المفاهيم الحقيقية: ان المعرفة الموضوعية والحقيقة الموضوعية يتطلبان من المفاهيم الكونية ان تميز السمات الموضوعية للعالم، وينبغي على مثل هذه المفاهيم ان تكون حقيقية، بمعنى ان تكون قادرة على الملاءمة المباشرة مع سمات العالم (الحقيقي).

المنظومات المفهومية: ينبغي على اي منظومة مفاهيم قادرة على ملاءمة العالم ملاءمة مباشرة ان تكون احادية المعنى ومتماسكة ذاتيا.

عقلانية الوسيلة– الغاية الكونية: ان العقل الكوني يقدم طريقا لاحتساب كيفية الوصول بالمصلحة الذاتية الى حدها الاقصى بشكل حرفي تماما. وبذا فإن الناس يمتلكون القدرة على تعظيم المصلحة الذاتية.

الحرية الراديكالية

الارادة الحرة: ان الارادة هي تطبيق العقل على الفعل، وحيث ان العقل البشري امر غير متجسد- اي انه حر من قيود الجسد- فإن الارادة حرة حرية راديكالية. وبذا فإنه يمكن للإرادة ان تهيمن على التأثير الجسدي المتمثل في الرغبات والمشاعر والعواطف.

العقل الواعي: ان العقل واع، ذلك إنه ان لم يكن واعيا فإن العقل غير الواعي سيحدد افعالنا وعندها لن تكون الارادة حرة حرية تامة.

الاخلاق الموضوعية:

الاخلاق الكونية الموضوعية: ان الاخلاق موضوعية، بمعنى ان ثمة صح مطلق وخطأ مطلق لأي موقف.

الاخلاق الكونية العقلانية: تتميز الاخلاق بكونها عقلانية ايضا، فهي منظومة من القواعد الكونية (القوانين الاخلاقية) التي تظهر اما من مفهوم كوني لماهية الامر «الحسن» [او الجيد] او من العقل الكوني ذاته.

لقد تم افتراض هذا التصور للإنسان في معظم الدين الغربي، ففي التراث اليهودي- المسيحي يكون العقل الكوني هو عقل الله، الذي يكون لدى بني البشر القدرة على اقتسامه. ان موضع الوعي والعقل يرتبط بالروح، وحيث ان الروح منفصلة عن الجسد ولا تخضع للقيود المادية فإنها تعتبر قادرة على الحياة عقب موت الجسد. ان الله يقدم وصاياه واوامره التي هي عقلانية لأنها مستمدة من عقل الله، ولأن بني البشر يقتسمون عقل الله فإن بمقدورهم معرفة تلك القوانين الاخلاقية. وحيث ان لدى الناس ارادة حرة لا يحدها حد فإن امامهم ان يختاروا بين اتباع تلك القوانين الاخلاقية وعدم اتباعها، وهنا فإن الارادة القوية هي الارادة الضرورية للتغلب على كل اغراء يدعو لإنتهاك القوانين الاخلاقية.

إن هذا التصور حول ماهية الانسان يختبيء خلف التفرقة الغربية التقليدية بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، فكل ما هو خاضع للقوانين المادية يمكن دراسته دراسة علمية- ويتضمن هذا العالم المادي ويدخل ضمنه علم الاحياء. ولكن لكون العقل حرا

حرية راديكالية وغير خاضع لقوانين السببية الفيزيائية فإنه لا يخضع للدراسة العلمية. ولذا فيفترض ان ثمة حاجة الى منهجية «تفسيرية» مختلفة للعلوم الاجتماعية. ولهذا السبب لم يؤخذ علم الذهن مأخذ الجد ضمن اطار حقول البحث الانساني التقليدية.

إن النظرة الغربية التقليدية للإنسان تتناقض، كما رأينا، مع كل نقطة من النتائج الجوهرية من علم الاعصاب وعلم الذهن التي تعرضنا لها بالنقاش، فليس لدى الانسان اي تفرقة بين العقل والجسد، وليس لديه عقل كوني، ولا منظومة مفاهيم حقيقية (اي غير مجازية) تماما، ولا نظرة للعالم متسقة موحدة، كما انه ليس لدى الانسان حرية راديكالية.

تصور الانسان المتجسد

كانت تعويذة الفلسفة الجوهرية منذ عهد سقراط هي «اعرف نفسك». وكي يعرف كل فرد منا نفسه فإن علينا ان نعرف كينونتنا بإعتبارنا بشرا. اليكم النظرة الجديدة للانسان التي ظهرت من كل النتائج التي ناقشناها.

الانسان المتجسد

المفاهيم المتجسدة: إن منظومتنا المفهومية تعتمد على منظوماتنا الادراكية والحركية، وتعتمد عصبيا عليها، وتتشكل على نحو حاسم من خلالها.

التصور يتم فقط من خلال الجسد: لا يمكننا تشكيل تصورات ومفاهيم سوى من خلال الجسد، وبذا فكل فهم لدينا عن العالم وعن انفسنا والاخرين لا يمكن تأطيره الا من خلال المفاهيم التي تشكلها اجسادنا.

مفاهيم المستوى- الاساسي: هذه المفاهيم تستخدم منظوماتنا الادراكية والصورية والحركية لتسم فعلنا الأفضل في حياتنا اليومية. وهذا هو المستوى الذي نتصل فيه أكبر اتصال بحقيقة بيئتنا.

التفكير العقلي المتجسد: ان الاشكال الاساسية من الاستنتاج العقلاني هي شواهد على استنتاجنا الحسي-الحركي.

الحقيقة والمعرفة المتجسدتان: حيث ان افكارنا مؤطرة بمنظوماتنا التصورية المتجسدة، فإن الحقيقة والمعرفة يعتمدان على الفهم المتجسد.

العقل المتجسد: حيث ان كلا من مفاهيمنا وتفكيرنا العقلي مستمدان من المنظومة الحسية-الحركية وتستخدمان هذه المنظومة فإن العقل ليس منفصلا او مستقلا عن الجسد. ولذا فإن علم النفس التقليدي ليس صحيحا.

التفكير العقلي الاستعاري

الاستعارة الاساسية: ان التجارب والاحكام الشخصية تترابط في فعلنا اليومي مع التجارب الحسية-الحركية بشكل منتظم الى حد انها تغدو مترابطة عصبيا. ان الاستعارة الاساسية هي تفعيل لتلك الروابط العصبية، مما يمكن الاستنتاج الحسي-الحركي من خلق بنية لتصور التجربة والاحكام الشخصية.

التفكير العقلي الاستعاري: ان الاستعارات المفهومية تسمح باستخدام الاستنتاج الحسي-الحركي للتصور والتفكير العقلي التجريديين، وهذه هي الآلية التي يكون فيها التفكير العقلي المجرد متجسدا.

التفكير العقلي المجرد: من خلال إسقاط (تجربتنا المادية) في ما وراء تجربتنا على المستوى الاساسي فإن الاستعارة المفهومية تجعل من التفكير النظري المجرد في العلوم والفلسفة واشكال التفكير الاخرى امرا ممكنا.

التعدد المفاهيمي: حيث ان الاستعارات المفهومية والنماذج الاصلية (prototypes) وهلم جرا تشكل بنية المفاهيم المجردة بسبل شتى فإن لدينا منظومة مفاهيم متعددة الاوجه، تتضمن تشكيلات مفاهيم مجردة غير متسقة مع بعضها البعض.

عدم وجود عقلانية الوسيلة- الغاية الكونية: لأننا نفكر مستخدمين استعارات ونماذج اساسية متعددة فلا يوجد في أغلب الحالات «مصلحة ذاتية» واضحة جلية يمكن للمرء تعظيمها. وبذا فإنه لا توجد عقلانية الوسيلة-الغاية الكونية الطابع التي يمكن لها دائما ان تحسب الكيفية التي يمكن بها تعظيم ما ليس له نموذجيا شكل واضح- اي «المصلحة الذاتية» الموضوعية، وبذا فليس بمقدور الناس ان يكونوا معظمي مصالحهم الذاتية.

الحرية المحدودة

العقل **غير الواعي:** ان معظم تفكيرنا يقع تحت مستوى الوعي.

التصور التلقائي: حيث ان منظوماتنا التصورية يتم تفعيلها عصبيا في ادمغتنا بسبل ثابتة نسبيا، وحيث ان معظم الفكر ذو طبيعة تلقائية وغير واعية، فإننا، في الاغلب، لا نملك سيطرة على كيفية تصورنا للمواقف وتفكيرنا العقلي حولها.

صعوبة التغير المفاهيمي: حيث ان منظوماتنا المفهومية في الاغلب غير واعية وثابتة عصبيا فإن التغير المفاهيمي يكون في أفضل الاحوال بطيئا وصعبا، فلا يمكن لنا بحرية ان نغير منظوماتنا المفهومية على شاكلة كن فيكون.

الارادة المتجسدة: حيث ان العقل متجسد وحيث ان الارادة هي العقل المطبق على الفعل فإن ارادتنا لا يمكنها ان تتجاوز قيود الجسد.

الاخلاق المتجسدة

لا توجد اخلاق «عليا»: ان كل مفاهيمنا حول ما هو اخلاق ينبع، مثل كل مفاهيمنا الاخرى، من الطبيعة الخاصة للتجربة الانسانية المتجسدة. وكل تصوراتنا حول الاخلاق لا يمكنها ان تكون موضوعية او ان تكون مستمدة من «مصدر اعلى».

الاخلاق الاستعارية: ان المفاهيم الاخلاقية استعارية في اغلبها، وتقوم بشكل أساسا على خبرتنا بالرفاهية وبالاسرة.

تعدد المنظومات الانسانية الأخلاقية: حيث ان المنظومة الاخلاقية الخاصة بكل فرد من الافراد تحتوي على عدد كبير من الاستعارات الاخلاقية، التي قد لا تكون كلها متسقة مع بعضها البعض، فإن كلا منها يحمل في داخله تعددية اخلاقية.

الطبيعة الانسانية فيما وراء الجوهرية

الطبيعة الانسانية بدون الجوهر: تنشط علوم الذهن والاعصاب والاحياء في توصيف الطبيعة الانسانية، ولا تعتمد توصيفات الطبيعة الانسانية على نظرية الجواهر الكلاسيكية. ان الطبيعة الانسانية يتم فهمها عوضا عن ذلك على اساس الاختلافات والتغير والتطور، وليس فقط على اساس قائمة ثابتة من السمات المركزية. ان من طبيعتنا ان نختلف وان نتغير.

ما لا يعد تطورا

هناك نظرية شائعة للتطور مفادها ان التطور هو صراع تنافسي على العيش والتكاثر، ولهذه النظرية استتباعات معيارية: فالصراع التنافسي للعيش والتكاثر

يغدو امرا طبيعيا. اضف الى هذا ان هذا الصراع هو امر حسن لأنه هو الذي اوصلنا الى ما نحن عليه.

ان هذه النظرية الشائعة موجودة في كل مكان في ثقافتنا، وتستخدم استعاريا لتبرير اشكال اقتصاد السوق الحر، والاصلاح التربوي واساسا للاحكام القانونية وممارسة العلاقات الدولية. وما يستخلص من هذه النظرية وتطبيقاتها الاستعارية هو ان من الطبيعي ان يسعى الانسان وراء مصلحته الذاتية على نحو تنافسي والفشل في ذلك هو امر غير عقلاني. ان هذا يستتبع النظام الاجتماعي، في كل مجالاته، تحكمه، على نحو طبيعي، قواعد المصلحة الذاتية التنافسية وان كل ما يتعارض مع ذلك هو امر غير طبيعي وغير اخلاقي.

وهنا فإن لدينا امرين اساسيين نقولهما حول النظرية الشعبية وتطبيقاتها:

(١) إن الرأي الذي ينشأ منها حول المصلحة الذاتية هو رأي خاطيء من الناحية التجريبية.

(٢) إن الرأي حول التطور الذي تخلفه النظرية الشعبية يقوم على استعارة غير دقيقة لماهية التطور. وكل من النظرية الشعبية وتطبيقها قد ضلا الطريق على نحو تام.

الأنانية في مقابل الإيثار

لن ننصدم ان وجدنا ان قضية الايثار قد اتخذت موقعا مركزيا في محاولات عصرية كثيرة لفهم الاخلاق في سياق التطور، فالايثار يغدو «مشكلة»- بل انه يصبح هو المشكلة ذاتها- فيما يتعلق بالنظرية الاخلاقية، ان تقبلنا المفهوم التقليدي للانسان كما تطور منذ المدرسة المنفعية Utilitarianism وداروين. والمشكلة تكمن فيما يلي: لم يؤثر الانسان الاخرين في تعامله ان كان الناس بطبيعتهم «عقلانيين» حيث «العقلانية» تعني للناس تعظيم المصلحة الشخصية للذات؟ ولم ينبع على الايثار اصلا ان يتغلب على الانانية؟

في الفلسفة الغربية يوجد تاريخ طويل من النظر الى العقلانية على اساس السعي الفعال وراء المصلحة الذاتية، ويعود هذا زمنيا الى تركيز ابكيوروس Epicurus على السرور والالم

بإعتبارهما مصدرين لكل فعل بشري: فالانسان العقلاني يركز على السرور ويتجنب الألم، وهنا يتمثل الخير في تعظيم السعادة التي يمكن ان يجنيها الانسان.

وقد تعامل الجانب الاغلب من علم النفس في فترة النهضة مع بني البشر بإعتبار ان ما يحركهم اساسا هو الرغبة لتعظيم راحتهم، وقد افترضت النظرية الاقتصادية في تلك الفترة هذا النموذج النفسي، ومضت في تحديد عقلانية الوسيلة-الغاية بإعتبارها الحساب الكافي للوسائل المؤدية الى غايات قابلة للقياس ومحددة تحديدا واضحا. ولأن العقلانية كانت تعتبر السمة الوحيدة المميزة للطبيعة الانسانية فقد اعتبر انه من الطبيعي ان يستغل الناس عقلهم لتعظيم ما يرونه مصلحة ذاتية. وقد افترض المذهب المنفعي هذه النظرة للطبيعة الانسانية وسعت وراء منظومة اخلاقية يوتوبية بناء عليها. ففي هذه المنظومة الاجتماعية «المثالية» يكون لكل فرد الحرية القصوى للسعي وراء مصلحته الشخصية بإتساق مع الاخرين الذين يملكون الحرية ذاتها.

وقد تم تفسير - او لنقل أسيء تفسير- نظرية التطور التي اتى بها داروين على نطاق واسع وذلك لكي تلائم النظرة الى ذواتنا بإعتبار ان من طبيعتنا ان نعظم مصلحتنا الذاتية. ونظرية التطور في ذاتها هي تفسير لبقاء الانواع على اساس التلاؤم مع الظروف البيئية، وقد تم استخدام التلاؤم الدارويني استخداما مضللا بإعتباره استعارة على اساس «التنافس»، اي الصراع التنافسي على الموارد النادرة، ذلك الصراع الذي لا يخرج منه منتصرا سوى القوي والماكر اللذين يدخران من السلع ما هو ضروري لحياتهما وسعادتهما. ثم عزي «النجاح» التطوري للناس في هذه «المنافسة» في الداروينية الاجتماعية الى العقلانية الانسانية: فالذين يعظمون مصالحهم الذاتية على اكمل وجه هم الذين ينتصرون في الصراع التنافسي.

ان تراث المذهب المنفعي والداروينية الاجتماعية المتسق هو نظرة مترسخة رسوخا عميقا للعقلانية الانسانية بإعتبارها تعظيم المصلحة الذاتية، والصورة الرياضية منها تكمن في نموذج الفاعل-العقلاني. وكما رأينا فإن نموذج الفاعل-العقلاني

يتطلب استخدام ما لا يقل عن ثلاثة مستويات من مستويات الاستعارة، وهذا ليس حسبنة mathematization حقيقية سواء لما يزعم من «بنية عقلانية للعالم» او للعقلانية الانسانية. بل كما رأينا فإن العقلانية الانسانية الحقيقية تستخدم الظواهر غير الواعية مثل التأطيرات المفهومية والنماذج الاساسية والاستعارات وهلم جرا.

إن المفهوم نفسه اي مفهوم «المصلحة الذاتية» الواضحة المعالم والكونية والمتسقة الموجودة عند كل فرد بشري في فترة طويلة من الزمن يصبح مفهوما خاليا من اي معنى، حيث تستبعده الإعتبارات التالية:

- ان معظم تفكيرنا العقلي غير واع، ولذا فإن معظم تحديدات المصلحة الذاتية على حياتنا اليومية لا يتم فعلها على مستوى الاختيار الشعوري.
- ان منظوماتنا المفهومية غير الواعية تستخدم عددا من الاستعارات والنماذج الاساسية، وعلى وجه الاخص في نطاق استعارات ما هو صحيح وما ينبغي السعي اليه. وبذا ففي معظم الاحيان لا يوجد مفهوم متسق داخلي واحادي المعنى للشيء «الحسن» او لـ«أفضل النتائج».
- وحيث إن تفكيرنا العقلي غير الواعي حول ما هو «افضل النتائج» كثيرا ما يتعارض مع اصرارنا الواعي للحصول على «افضل النتائج» فلا يوجد محل منفرد متكامل متسق لـ«المصلحة الذاتية».

ايجازا نقول ان طبيعة المنظومات المفهومية الانسانية تجعل من المحال علينا ان نكون معظمين موضوعيين لمصلحة ذاتية متسقة واحادية المعنى.

نرى الان اذن ان المشكلة الاخلاقية المتمثلة في الصراع الظاهري بين الانانية (او «العقلانية») والايثار هي مشكلة سيئة التحديد ذلك ان مفهوم العقلانية هو مفهوم خاطيء تجريبيا: فلسنا ولا نستطيع ان نكون معظمي مصالحنا الذاتية بالمفهوم التقليدي، اضف الى ذلك ان مفهوم الايثار هو مفهوم سيئ التحديد، فإن المنظومات الاخلاقية يتم تحديدها بالنسبة الى نماذج اسرية يتم جعلها مثالية (مثل نموذجي الاب المتزمت والوالد الحاضن)، وبذا فإن ما يكون دليلا على «الايثار» يختلف

اختلافا كبيرا في الاخلاقيات المختلفة القائمة على الاسرة.

ولنعرف السبب لنتأمل في أبسط الامثلة: التبرع بالمال والوقت لقضية سياسية تؤمن بها هو عمل صائب اخلاقيا. وحسب صورة محافظة سياسيا من اخلاقيات الاب المتزمت فإن تحريم الاجهاض سيكون مثالا جيدا على مثل هذه القضايا «الصائبة اخلاقيا»، بينما ستؤكد صورة ليبرالية سياسيا من اخلاقيات الوالد الحاضن ان ضمان حق المرأة في الاختيار هو فعل «صائب اخلاقيا». وكلا الجانبين سيعتبران التبرع بالمال والوقت فعلا ايثاريا خالصا من اجل ما هو صائب اخلاقيا ولرفاهية الاخرين والمجتمع على وجه العموم.

ان ما يظهره هذا هو حتى لكي نفهم ما هو ايثاري في حالة من الحالات يتعين على المرء ان ينظر الى اطر اخلاقية قائمة على اساس الاسرة تشكل بنية اللاوعي المفاهيمي. ان دراسة تلك الاطر الاخلاقية وعواقبها، وهو ما يعتمد على تقنيات يقدمها علم الذهن، هي امر مركزي فيما ينبغي على نظرية اخلاقية مستقبلية انسانية ان تركز عليه.

التطور والنظرية الاخلاقية القائمة على الاسرة

في نظرية التطور يتم ربط البقاء بالقدرة على ملاءمة الظروف البيئية. إن ملاءمة ظرف ما اذا يمكن ان تحدث لأسباب عديدة: فقد تكون عملية تلوين يقصد منها اخفاء شخص ما عن اعين اخرين مفترسين، وقد تعني ايضا عددا كبيرا من النسل، وقد تعني توافر الغذاء وهكذا.

الا انه مما يدعو للأسف أن علم الاحياء التطوري قد اكتسب في العقل الشعبي تفسيرا يقوم على استعارة الاب المتزمت حيث يتحول بقاء اولئك الذين يلائمون ظروفهم الى استعارة هي التطور هو بقاء المتنافس الأفضل. وقد تم تطبيق استعارة الاب المتزمت للتطور استعاريا من تطور الانواع الى كل انواع التغير الطبيعي التي لا تتعلق بأي وجه حقيقي بعلم الاحياء التطوري، وعندها تغدو الاستعارة التغير الطبيعي هو تطور.

وقد اضيف الى هاتين الاستعارتين نظرية شعبية حاسمة هي نظرية افضل النتائج

التي تقول ان التطور يقود الى أفضل النتائج. ويقوم التفكير هنا على اساس استعارة النظام الاخلاقي، حيث يُصنَّف الناس بإعتبارهم «أفضل» من الحيوانات والنباتات ومظاهر الطبيعة الاخرى. واذا كان التطور قد انتجنا فإنه ينبغي على التطور ان ينتج «تحسينات»، ولا يوجد من كل هذا ما هو جزء من نظرية التطور الحقيقية.

ان استعارتي التغير الطبيعي تطور والتطور هو بقاء المتنافس الأفضل اضافة الى النظرية الشعبية حول أفضل النتائج قد ترابطت لتنتج الاستعارة المركبة التغير الطبيعي هو بقاء المتنافس الأفضل الذي ينتج أفضل النتائج. وقد استغلت هذه الاستعارة الناشئة من اخلاقية الاب المتزمت في الدعوة، كلما ظهرت الحاجة الى تغيير ما، الى ادخال شكل صناعي من «التطور»– فرض بطريق القانون للمنافسة التي يقودها السوق. وهناك قضيتان هنا، اولهما ان فكرة آلية عمل السوق تشبه التطور هي فكرة استعارية تقوم على استعارة التطور وهو بقاء المتنافس الافضل. ثانيا ان التطور الحقيقي هو عملية طبيعية ولا يحتاج ليتشكل الى القانون والى الفرض الحكومي، وبذا فإن مما يبعث على السخرية حقا ان هذه الدعوة تقدم على اساس ان مثل هذا التغير هو تغير «تطوري»، اي انه طبيعي ومنتج لأفضل النتائج.

ومن الامثلة على هذا الشكل من المحاجة الدعوة الى خصخصة المدارس العامة. لنفترض ان المدارس العامة قد تمت خصخصتها من خلال التشريع (الوسائل المصطنعة) وعبر نظام مصاريف لمدارس تديرها الحكومة (أي سوق منتج اصطناعيا)، هنا فإن على المدارس ان تتنافس، ولن يبقى سوى المتنافسين الافضل، ولن تبقى المدارس التي تفشل في المنافسة، وستكون المدارس الباقية من وجهة نظر النظرية الشعبية حول النتائج الافضل هي المدارس الأفضل. وهذه حجة تقوم اساسا على استعارتين وعلى نظرية شعبية، كلها تقوم على اخلاقية الأب المتزمت.

إن كثيرا من الناس لا يلاحظون ان التطور هو بقاء المتنافس الأفضل وهو حقا استعارة ترتبط بإستعارة الاب المتزمت. ان احد السبل لإظهار طبيعتها الاستعارية يمكن ان يتم من خلال مقارنتها باستعارة للتطور تعتمد على اساس اخلاقيات الوالد الحاضن، لتصبح الاستعارة

التطور هو بقاء الافضل احتضانا. هنا تتضمن عبارة «الاكثر احتضانا» الاحتضان الحقيقي من قبل الوالدين والاخرين والاحتضان الاستعاري من قبل الطبيعة نفسها. وحيث ان التلاؤم مع ظرف بيئي يتم تصوره استعاريا بإعتباره انتصارا في منافسة في الحالة الاولى، فإنه يتصور استعاريا بإعتباره محتضنا ومرعيا من قبل الطبيعة في الحالة الاخرى، وكلتاهما استعارتان للتطور، غير ان لهما استتباعات غاية في الاختلاف، وخصوصا حينما يرتبط بالاستعارة التغير الطبيعي تطور والنظرية الشائعة بأن التطور يأتي بأفضل النتائج. وإذا وضعنا هذه مع بعضها البعض ينتج لدينا استعارة مركبة مختلفة جدا للتطور الطبيعي، اي التغير الطبيعي هو بقاء الأفضل احتضانا وهو ما ينتج أفضل النتائج.

وان اردنا ان نطبق هذا على قضية ما اذا كان ينبغي خصخصة المدارس العامة، فإن هذه الاستعارة ستستتبع ان هذه المدارس يجب الا تخصخص. بل ان المدارس العامة ينبغي ان «تحتضن بشكل افضل»، اي بإعطائها ما يستلزمه تطويرها من موارد من مدرسين مدربين ومكافئين بشكل أفضل ومن صفوف اصغر وتسهيلات أفضل وبرامج لإشراك الاباء، وارتباطها بالمجتمع، وهلم جرا.

إن ما نود قوله هو ان تصوري التطور كليهما– بقاء الافضل احتضانا وبقاء أفضل المتنافسين– استعاريان. وهما ليسا في الحقيقة عن التطور، بل انهما نشآ من نظريات اخلاقية، ففكرة ان الطبيعي تطور ليس حقيقة واقعية، بل انها استعارة هي الاخرى، فليس كل التغيرات الطبيعية تعمل بآليات الاحياء التطورية، التي تتعلق حقيقة بالانواع الاحيائية وبالتكاثر، والظروف البيئية في البيئة المادية فقط. اضف الى ذلك انه ليس حقيقة ان التطور ينتج النتائج «الأفضل»، فهي ليست سوى نظرية شائعة ولا تقوم على اساس في واقع الأمر.

نكرر مرة اخرى ان وسائل علم الذهن تمككنا من رؤية ما لا يمكننا ان نراه بدونها. فقد رأينا في الامثلة السابقة القدرة الايضاحية للاوعي الذهني وللفكر الاستعاري.

الفصل الثاني

التجسد في الفلسفة

إستعارات العقل عند موسى بن ميمون نموذجا

الى الاستاذ أحمد الفلاحي، الكائن الذي لا يفسد

توطئة أوضح الفصل الاول معنى التجسد كما تطرحه الفلسفة التجريبية، وعلى الأخص في كتابي لاكوف وجونسون «الاستعارات التي نحيا بها» (١٩٨٠) و«الفلسفة في الجسد: العقل المتجسد وتحديه للفلسفة الغربية» (١٩٩٩) اللذين بينا فيهما ان العقل لا ينفصل عن تجربة الجسد بل ان التجربة العقلية في كثير من جوانبها تقع تحت سيطرة الجسد المجازية، حيث ينقل العقل، من خلال الإستعارة، بنى التجارب المادية، كالحركة والرؤية البصرية والاحتواء، ومنطقها وتفاعلاتها ليشكل منها المفاهيم المجردة كالمفاهيم السياسية والفلسفية وغيرها. كذلك رأينا كيف ان ديكارت قد أقام منظومة فكره الفلسفي على مجموعة من الاستعارات ذات الاساس المادي الصرف، فالأفكار كانت اشياء وعملية التفكير كانت القدرة على رؤية الافكار رؤية واضحة. كما رأينا ان المفاهيم البسيطة كالزمن ليست خلوا من المادة ابدا، فمفهوم الزمن مرتبط الى حد كبير بتجارب وظواهر مادية كالحركة والمسافة وغيرها، ولا يمكن التعامل مع مفهوم الزمن بحال من الاحوال الا من خلالها.

يسعى هذا الفصل الى تطبيق ذات الرؤية التجسدية على التفكير الفلسفي. وما يطرحه هذا الفصل ليس الا محاولة استكشافية بسيطة لتقصي أبعاد التجسد الفلسفي في السياق العربي. ونقول «استكشافية» لكون تتبع تجسد الفلسفة اتجاها بحثيا لم يتم، فيما أعلم، تتبعه في مجال الفلسفة العربية من قبل، ولنقل من منظور الفلسفة التجريبية على أقل تقدير، وهو ما يستوجب التأني في الوصول الى ما يرتجى من نتائج، بمعنى ان أية نتائج قد نصل اليها من خلال التحليل انما هي نتائج قابلة للأخذ والرد ولا يمكن قبولها قبولا تاما دون دراسة أوسع للخطاب الفلسفي العربي بأكمله وعلى مر تاريخ تطوره، وهو ما لا يمكن لمبحث واحد مثل هذا ان يقوم به. أضف الى ذلك ان تقصي التجسد في الفلسفة، ليس من الامور التي ينبغي التسرع فيها، والتهجم في الوصول الى ما قد يبدو من ظاهر نتائجها ومستتبعاتها، لما في هذا المشروع من ابعاد قد لا تكون عواقبها في مدى البصر والبصيرة غلى كثير من المسلمات في سائر انماط التجربة العقلية. ان التجسد يقتضي على مستوى الفرضية ان الفلسفة، بإعتبارها من أهم أشكال التجربة العقلية المجردة، ليست في جوهرها مختلفة في استثمار التجربة الجسدية في الفكر عن أشكال التفكير الاخرى، بما فيه تفكير عامة الناس. وهو أمر قد يصعب التفكير فيه، ناهيك عن قبوله، من قبل من يعتقد جازما، جريا وراء النظريات المألوفة الشائعة، بأن الفلسفة عقل محض وان الفلاسفة قمة في هرم التفكير العقلي في مجتمعاتهم، وان أنماط تفكيرهم تختلف نوعيا عن اشكال التفكير الموجودة عند بقية الناس.

كذلك اقول إن هذه الدراسة «استكشافية» لكوني أقر بأني لست فيلسوفا ولست متخصصا في الدراسات الفلسفية، وانما أسعى قدر جهدي ان اقدم اجتهادا يقوم على منهج اساسي في علوم اللسانيات هو تحليل اللغة، بحيث إنني سأنطلق من خلال تحليل اللغة الفلسفية لتقديم ما أراه حول تجسد التفكير الفلسفي، وهو، كما ذكر آنفا، منهج قد طبق فيما سبق على يد كل من لاكوف وجونسون في كتابهما «الفلسفة في

الجسد» ولاقى، فيما أرى، نجاحا في تبيين تجسد الفلسفات الغربية منذ قدماء فلاسفة الاغريق حتى الفلسفات المعاصرة. وغاية أملي هو ان يكون هذا الفصل مدخلا لدراسات تلحقها من قبل من المتخصصين في الفلسفة العربية، ممن قد يرون في الفلسفة التجريبية فلسفة مغايرة يمكن ان تقدم للدراسات العربية في الفلسفة وغيرها من اوجه الفكر والابداع العربيين نظرات أكثر قربا للحقيقة الانسانية وارتباطا بتجاربها الحياتية الاساسية.

سنحاول فيما سيتبع إذن تقصي اثار التجربة البشرية المادية في كتاب فلسفي واحد هو «دلالة الحائرين» للفيلسوف موسى بن ميمون الاندلسي، وابن ميمون، رغم ديانته اليهودية، الا انه يعد من الفلاسفة الاسلاميين لإنتمائه للمجتمع الإسلامي من جانب ولكونه نشأ في المناخ الفكري الاسلامي و«ساهم فيه وأضاف اليه بقدر ما اخذ منه». كما يقول الدكتور حسين آتاي الذي حقق الدلالة ونشره بالعربية.

ولكون هذه الدراسة استكشافية فإنها ستقتصر على الاستعارات المستخدمة في التعامل مع مفهوم واحد وهو مفهوم العقل، حيث سنتتبع بعض استعارات العقل عند ابن ميمون ولن نتعدى هذا المفهوم لتقديم فلسفته أو آرائه في الشريعة كلها، ويمكن لمن أراد ان يستزيد حولها ان يطلع على كتبه ككتاب «دلالة الحائرين» او الكتب التي كتبت حوله مثل كتاب «موسى بن ميمون حياته ومصنفاته» لولفنسون والذي صدر بالعربية عام ١٩٣٦، وبالانجليزية يمكن مطالعة كتب مثل «موسى بن ميمون» لأولفر ليمان (Leaman 1990)، وكتاب «تفسير ابن ميمون: دراسات في المنهج، والميتافيزيقا، والفلسفة الاخلاقية» لمارفين فوكس(Fox 1990) وكتاب «رؤى حول ابن ميمون» الذي يتكون من دراسات لعدد من الباحثين وحرره جويل كريمر (Kraemer 1991).

الفرق بين التجسيم وتجسد العقل

قبل ان نحلل استعارات ابن ميمون حول العقل نرى انه ينبغي ان نوضح أمرا غاية في الاهمية وهو الفرق بين مفهوم التجسيم الذي يهاجمه ابن ميمون هجوما عنيفا

ويقرع بشدة القائلين به ومفهوم التجسد الذي تطرحه الفلسفة التجريبية التي تجري على تراثها هذه الورقة.

ولنبدأ بمفهوم التجسد. لا يمكن ان ندرك معنى التجسد في الفكر الا من خلال تتبع الافتراضات الفلسفية التي تقوم عليها النظرية المفهومية للاستعارة. وهذه النظرية تختلف عن الفلسفات الموضوعية في انها تعطي دورا اساسيا للذهن الانساني في ادراك الاشياء، فقيما ترى النظريات الموضوعية ان الوجود الخارجي (اي خارج العقل) لا يتطلب العقل الانساني اساسا، وان لا دور للعقل ابدا في ادراك الظواهر خارجه، بل انه لا يقوم الا بدور العاكس لظواهر الخارج المادي. أما في مجال اللغة فترى الفلسفات الموضوعية ان اللغة تعكس ما في الخارج فالكلمات تشير اشارات مباشرة الى ظواهر الخارج المادي، فكلمة «جبل» تشير الى الظاهر ة الجغرافية المعروفة، اما الاستعارة في هذا المنظور فهي ليست الا تشبيها مبطنا يتم فيه استخدام كلمة محل اخرى لتشابه بين ما تشير اليه كل من الكلمتين، وان لا دور للعقل في خلق هذا التشابه.

أما الفلسفة التجريبية فلها منطلقات فكرية مختلفة، تتبعها تفسيرات لظواهر مثل الاستعارة وغيرها تختلف عما هو سائد مما تطرحه الفلسفات الموضوعية. فهذه الفلسفة ترتكز على الدور الاساسي للذهن الانساني، وان الطبيعة الخارجية ليست منعتقة تماما من العقل الانساني، بل ان للعقل دورا اساسيا في طبيعة ادراك وجودها وفي فهمها. وترى هذه الفلسفة ان للوجود المادي المحسوس دورا اساسيا في تشكيل بنية الذهن، فالعقل هو جزء من جسد الانسان، وتفاعلاته العصبية هي تفاعلات مادية، كذلك فإن مفاهيمنا المجردة تقوم اساسا على تجربتنا المعيشية في مستوياتها الاساسية المادية (اساسا) والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. اما الاستعارة فإن لها آلية مختلفة حسب هذه النظرية، ذلك انها تقوم ليس على اساس التشابه بين المستعار والمستعار له (اي بين القمر والوجه الجميل كما في قولنا

«رأيت قمرا» او الرجل الشجاع والاسد في قولنا «اقبل الاسد» بل على اساس اننا، كبشر، نستغل المستويات الاساسية في حياتنا وخصوصا التجربة المادية في تشكيل المفاهيم غير المادية، فعبارات مثل قولنا «ان هذا خارج نطاق العقل»، وان «هذا امر لم يدخل عقلي»، و«لم يبق في عقلي شيء من ذكريات الطفولة» تفترض ان العقل شيء مادي مؤطر بحدود يمكن بعبورها الدخول اليه والخروج منه. وهذه التعبيرات تبرز الخلاف على الاستعارة بين النظريات التقليدية القائمة على التشابه والنظرية التجريبية، فالاولى سترى ان هذه ليست استعارات اصلا. فالكلمات «خارج نطاق» و«يدخل» «لم يبق في... سوى ...» تدل حقيقة ان بالامكان للأفكار ان تدخل العقل وان العقل قد يقبل دخول أفكار معينة فيما يرفض أخرى، وان للعقل حدودا فعلية، تجعل من مثل عمليات الدخول والخروج هذه امورا مقبولة، اما النظرية المفهومية فترى أننا لا نعرف عن طبيعة العقل وعن بنيته الشيء الكثير الا ان كل ما نعرفه هو ان العقل هو تلك الملكة التي تفكر وتشعر ويمكنها ان تقرر ما يفعله الانسان، اما التعبيرات الثلاثة السابقة فهي ليست سوى تجل لغوي لاستعارة مفهومية هي [الذهن حاوي للأفكار]، اي ان فهمنا للعقل هو فهم مجازي، وان العقل ليس حاوية حقيقية، بل ان معرفتنا بالظواهر الحاوية هي التي تمكننا من تشكيل هذه المعرفة المحددة عن العقل، ومن هنا جاءت فكرة تجسد التفكير، ففهمنا للعقل كما يتجلى في العبارات السابقة هو فهم متجسد بمعنى انه قائم على ظاهرة الاحتواء المادي التي تفترض ان للحاوي حدودا تحدد خارجه من داخله.

وإذا كان الفكر متجسدا كما رأينا من الامثلة أعلاه حول فهمنا للعقل نفسه، فإن التجسيم يغدو امرا مختلفا غاية الاختلاف. ان موسى بن ميمون ينتقد من يعتقد بأن لله وجودا ماديا يشبه وجود مخلوقاته، كما اعتقد كثير من اليهود، مشيا وراء ظاهر التوراة، حيث آمنوا بأن لله جسدا ويدا وعينا وغيرها من الجوارح، وان الله صنع العالم كما يصنع الصانع البشري مصنوعاته، وهو اعتقاد يثير ابن ميمون الذي

يعتقد ان الله لا يجوز فيه التجسيم بحال، ويدفعه لينفي سائر الصفات المادية عن الله. ومفهوم التجسيم ليس قصرا على اليهود فقد وجد عند بعض فرق الاسلام التي اعتقدت بأن لله جسدا مثل الجسد المادي بما به من جوارح ولكونه جسدا فإنه يفعل ما تفعله سائر الاجساد كالاتصال المادي وغيره، وهو ما يتبين من الفقرة التالية من كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني

> وأما مشبهة الحشوية؛ فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزوره ويزورهم. وحكى عن داود الخوارمي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك. وقال: إن معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينان، وأذنان، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. وحكي عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له فروة سوداء، وله شعر قطط. وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء، والوجه، واليدين، والجنب، والمجيء، والإتيان، والفوقية، وغير ذلك فأجروها على ظاهرها؛ أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام.

التجسيم اذا يعني اثبات الجسم لله تعالى، وان له جوارح كاليد والقدم واللسان وغيرها، وانه يجوز له ان يتصل ماديا بالناس، وهذا ما يرفضه ابن ميمون رفضا مطلقا، بل ان هذا يساوي الكفر عنده، حيث «لا ينبغي ان يقر احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام، الا ما يقر على اعتقاد قدم الاله او الشرك به او عبادة من دونه»(ص٨٣).

ان الفرق الاساسي يكمن اذن في ان مفهوم التجسيم يقوم على حقيقة مفترضة للظواهر غير المحسوسة فيما ان مفهوم التجسد لا يعنى بالبحث عن الطبيعة الحقيقية للموجودات غير المادية كالله والملائكة أصلا، ذلك انه مفهوم يصف فعل العقل

وربطه لمجالات الحياة البشرية. فحين نقول ان مفهوم الزمن متجسد لأن الناس يعتقدون ان الزمن يتحرك من موقع لآخر، وان الامس «مضى» و«فات» وان الغد و«المستقبل» «قادم» فإننا لا نعني ابدا ان الناس يعتقدون حقيقة ان للزمن جسدا بشكل من الاشكال وان ثمة أرضا تحته يتحرك فيها من مكان لآخر، بل القصد هو انه حيث ان مفهوم الزمن مفهوم مجرد يختلف عن الظواهر المادية كالسيارة والناقة والسفينة مثلا، ولا يعرف له بنية واضحة، فإن العقل الانساني يفهمه مجازيا حيث يقوم بتشكيل هذا المفهوم الغامض ذي البنية غير الواضحة من خلال ما نعرفه عن الظواهر المادية كالتي اشرنا اليها فيما تقدم.

وهذا الفرق مهم وتوضيحه مهم جدا، حيث إن من لا يفرق بين الامرين سيعتقد ان الفلسفة التجريبية ليست الا تجسيد(و)ية محدثة مثلها مثل من يأخذ بظواهر النصوص الدينية كالتوراة والقرآن التي يشي ظاهره مثل الاية الكريمة «يد الله فوق ايديهم» (سورة الفتح: ١٠) وغيرها بإن لله يدا وغيره من سائر الاعضاء. فالفلسفة التجريبية التجسدية كل همها ليس تقصي «حقيقة» و«جوهر» الموجودات المجردة غير المادية وانما السبل التي بها يشكل العقل مفاهيمه من خلال التجربة المادية حول الظواهر غير المادية.

وللحديث عن أثر التجسد في خلق التفكير والمعاني الفلسفية يلزم ان نوضح ونشدد على قضية تتعلق بظاهرة مخططات الصور التي ستكون جزءا من استدلالنا على تجسد فكر ابن ميمون الفلسفي. ومخططات الصور هي ظاهرة عقلية تمكننا من ادراك كثير من تجاربنا المحسوسة ومن ثم تجاربنا الفكرية من خلال الاستعارة كما في المثالين التاليين.

١- **مخطط الاحتواء**: مخطط تقوم بنيته على وجود حدود تميز الداخل والخارج كغرفة النوم، ملعب كرة القدم، علبة الكبريت، ونستخدمه مجازيا كما هو في استعارة [الزمن حاوي] كقولنا «حدث عام ١٩٩٩م».

٢- **مخطط التحرك**، مخطط تقوم بنيته على وجود شيء يتحرك من نقطة الى نقطة اخرى كتحرك الريح من الشرق الى الغرب، وحركة الطفل من أمه الى ابيه، وحركة السيارة من مدينة الى اخرى، ونستثمره مجازيا كما في استعارة [الزمن حركة] كقولنا «**مضى** القرن العشرون غير مأسوف عليه **وجاءنا** القرن الجديد والحال نفس الحال».

مخططات الصورة اذن ليست صورا مدركة بالعين (وهي الصور التي تسمى في علوم الذهن بـ«الصور الثرية» اي الصور التي يمكن رؤيتها بصريا كالغرفة وعلبة الكبريت وحركة السحاب) بل انها انماط أكثر تجريدا يمكن ان تظهر في ادراكنا للصور الثرية فمخطط الحركة يشكل بنية رؤيتنا لحركة السحابة مثلا. وتتشكل مخططات الصورة من خلال تجاربنا وتفاعلنا مع الاشياء المادية وخصوصا في فترة الطفولة كما بين كثير من الدراسات مثل جونسون (١٩٨٧). ولمخططات الصور بنى بسيطة جدا، فمخطط الحركة لا يتطلب سوى نقطة انطلاق وجسم متحرك وخط حركة ونقطة وصول، ومنطق بسيط ايضا (مثلا: اذا تحركت من نقطة **ا** متجها الى نقطة **ج**، وكنت في نقطة ب في منتصف المسافة بين أ و ج فلا يمكن ان تكون في ذات الوقت في **أ** او **ج**). ينطبق هذا على السيارة وعلى الطفل وعلى تحرك المنخفضات الجوية من قارة الى قارة على سبيل التمثيل.

ابن ميمون ورفض فكر المتكلمين المتجسد

السبب الأساسي الذي جعلني أختار موسى بن ميمون لا غيره في هذه الورقة هو انه يتحدى الفلسفة التجريبية، بمعنى انه، حسبما يتبين من كثير من آرائه، يعي تماما كيفية تشكل الافكار وطبيعة العقل وارتباطه بتجارب المادة والحس، لكنه في خضم هذا «نسي نفسه» وهو دافعنا نحو اختيار تحليل نماذج من تجسد فكره في تعامله الاستعاري مع مفهوم العقل. ويمكن الاستدلال على فهم ابن ميمون لخطورة التجسد في الفكر من خلال الفقرة التالية، التي توضح رأيه في سبب تجسد التفكير البشري، وخصوصا عند العامة من الناس

إذ لا يرى الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لا ريب فيه، الا الجسم. وكل ما ليس بجسم، لكنه في جسم، فهو موجود، لكنه انقص وجود من الجسم، لافتقاره في وجوده الى جسم.اما ما ليس بجسم ولا في جسم، فليس هو شيئا موجودا بوجه في بادئ تصور الانسان، وبخاصة عند التخيل.(ص١٠١)

ويقول في موضع اخر ان «المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه»(ص٤٩٠) وفي كل هذا دليل على وعي تام لدى موسى بن ميمون بضرورة تجسد التفكير العقلي واستحالة تخطي هذا التجسد. الا ان ابن ميمون رغم اقراره بالتجسد فإنه يختلف عن الفلسفة التجريبية التي تطرح فكرة تجسد التفكير العقلي في انه ينتقد العامة بقصور لديهم في إمكانية تجاوز هذا التجسد، ذلك التجاوز الذي يتميز به الفلاسفة وغيرهم من الكاملين. وموضع الخلاف هنا ان هذا التجاوز، كما سيتبين في هذه الدراسة، لا أصل حقيقة من منظور نظرية تجسد الفكر المعاصرة، ففكر ابن ميمون نفسه يكاد ان يكون كامل التجسد، ولا يختلف عن فكر العامة المتجسد كثيرا، من خلال الاستعارات التي يشكل بها مفهوم العقل كاستعارات [التفكير العقلي تحرك من موضع الى اخر] واستعارة [التفكير العقلي رؤية للأفكار] والتي سنشرحهما بالتفصيل مع الامثلة الدالة عليهما من خلال اقتباسات من ابن ميمون نفسه.

يمكن رؤية ادراك ابن ميمون للتجسد كذلك من خلال رأيه في المتكلمين وطريقة برهنتهم على حدوث الكون (أي خلقه) وليس قدمه (استمراريته بلا بداية محددة) حيث انه مع اقراره بنفس آرائهم في الحدوث الا انه يرفض «المقدمات» التي وصلوا بها الى تلك الآراء، مستندا على ان اراءهم انما تنطلق من المادة الحسية، اي، ان فكرهم متجسد ان اردنا استخدام تعبير الفلسفة التجريبية، حيث يقول عنهم ابن ميمون انهم «اتلفوا علينا براهين وجود الاله ووحدانيته، ونفي الجسمانية اذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك انما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل» (ص٢٢٨).

ن هذا الوعي بالتجسد في تفكير الآخرين ورفضه لكونه من منطق المادة يتجلى يضا في تشديده على وجود ظاهرة «إشتراك الاسم» والذي يعني ان التجسد الذي قد وجد عند الفلاسفة وعلماء الشريعة انما مرده تجسد «لفظي» ان جاز التعبير، بمعنى ن لغتنا البشرية محدودة وان وصفنا لما وراء الطبيعة بصفات الطبيعة مرده عدم جود لغة اخرى الا لغة البشر، ففي حديثه عن الوحدانية يقول:

كما يستحيل عليه عرض الكثرة كذلك يستحيل عليه عرض الوحدة، أعني ليست لوحدة معنى زائدا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة لتي يكاد تفوت الاذهان بالألفاظ المعتادة التي هي أكبر سبب في التغليط، لأن ضيق بنا العبارة جدا جدا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى الا بتسامح في لعبارة، فما رمنا الدلالة على كون الاله لا كثيرا، لم يقدر القائل يقول: الا واحدا، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم (ص١٣٥).

الا انه ينبغي ان نشير هنا الى ان وعي ابن ميمون هذا بتجسد لغة الفكر، كما يتجلى في قضية الوحدة والكثرة النابعة من تجربتنا الحياتية بالاعداد، لا ينبغي ان نستنبط منه وجود وعي تام لديه بتجسد الفكر ذاته كما تقدمه لنا الفلسفة التجريبية، فابن ميمون، مثله مثل غيره من الفلاسفة والمفكرين الموضوعيين، يرون ان الافكار والمفاهيم المجردة موجودة وجودا مستقلا عن ولا علاقة له بالجسد على نحو مطلق لكننا، ولكوننا بشرا، فإنه لا محيد من ان نستخدم اللغة البشرية في حديثنا عما هو مفارق للمادة من موجودات، أي ان ابن ميمون يرى ان للأفكار وللظواهر الفكرية وجودا خاصا بها ليس له علاقة بالجسد وتفاعلاته، فيما ان الفلسفة التجريبية ترى ان الافكار لا توجد من غير تجسد، اي من غير دور الجسد المجازي.

إن الفكرة الرئيسية التي تحاول هذه الورقة طرحها هي إذ انه فيما يقرع ابن ميمون عامة الناس او «الجمهور» متهما اياهم بتجسد التفكير وعدم القدرة على الانعتاق من الوجود المادي الذي يعيشونه، فإنه قد أعطى للكاملين من الفلاسفة وغيرهم إمكانيات للإنعتاق بتجاوز التفكير القائم

على الجسد. وهذا يطرح أمرين ينبغي التوقف أمامهما، اولهما ان ابن ميمون نفسه يقر ان التفكير العام متجسد وهو رأي غاية في الاهمية، وهو رأي يمثل لب الفلسفة التجريبية المعاصرة، الا ان هذا الرأي، اي رأي ابن ميمون، يستثني الفلاسفة او غيرهم من الكاملين الذين يمكنهم ان يتجاوزوا اثر التجسد في التفكير من خلال تعاملهم مع المدركات العقلية على نحو مباشر لا يمر من خلال أثر الجسد، وهو استثناء تحاول هذه الدراسة ان تبين عدم سلامته كما سيتبين.

ولكن لسائل ان يسأل «وما ضرورة استخدام الاستعارة في فهم ظاهرة «العقل» وطبيعة عمله؟». درس كل من لاكوف وجونسون (١٩٩٩، صص ٢٣٥-٢٦٦) ظاهرة العقل وأوضحا جليا ان العقل متجسد، ليس بالمعنى البسيط لكلمة متجسد، بل «بالمعنى العميق حيث ان منظوماتنا المفهومية وقدرتنا على التفكير تشكلها طبيعة أدمغتنا واجسادنا وتفاعلاتنا الجسدية. ولا يوجد عقل متفصل ومستقل عن الجسد، ولا افكار ذات وجود مستقل عن اجسادنا وأدمغتنا» (ص٢٦٦). اما العقل غير الاستعاري فهو غير موجود الا ببنية هيكلية بسيطة لا يمكنها ان تعيش بدون الاستعارات وتفترض تلك البنية ان العقل هو «ما يفكر ويفهم ويعتقد ويستنبط ويتخيل ويشاء». وبهذا الفهم لتلك البنية الهيكلية سننطلق لتحليل استعارات العقل عند ابن ميمون، وسيقتصر تحليلنا التالي على الاستعارات التالية [التفكير تحرك في حقل قوى] و [التفكير رؤية] واستعارة [العقل الفائض].

التفكير تحرك في حقل قوى

هذه الاستعارة تفترض ان عملية التفكير العقلي هي تحرك للعقل نحو اتجاه معين تحركا تؤثر فيه قوى مختلفة. ولغرض تبسيط تحليل هذه الاستعارة فإننا سنقسمها الى اساسيين هما [التفكير تحرك] و[العقل حقل قوى] كما سيتبع.

التفكير تحرك الى مواقع جديدة

المجال المصدر في هذه الاستعارة هو تجربتنا المادية في الحركة من موقع لآخر،

وحسب هذه الاستعارة فإن التفكير تحرك من موقع لآخر، وان الافكار مواقع يتحرك اليها العقل. واذا كانت الافكار مواقع فإن منظومات الافكار هي أقاليم فكرية قد تكون قريبة من او بعيدة عن بعضها البعض، وان بعضها قد يكون في الطريق الى الوصول الى الاخرى، وهو ما نراه في الاقتباس التالي من ابن ميمون:

> ألا ترى ان الله تعالى ذكره لنا لما اراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا بشرائعه العملية التي لا يصح ذلك الا بعد اعتقادات عقلية اولها ادراكه تعالى حسب قدرتنا الذي لا يصح ذلك الا بالعلم الالهي. ولا يحصل ذلك العلم الالهي الا بعد العلم الطبيعي اذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الالهي، ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر في ذلك.

إن البحث العقلي فيما هو تحرك من موقع الى اخر يستثمر ايضا مفهوم المواقع المتقدمة التي يعرفها الانسان في حركته المادية العادية، وهذا من مظاهر منطق مفهوم الحركة المادية ، حيث انك ان كنت تنوي الحركة من موقع معين ولنقل مدينة صحار في عمان متجها الى موقع اخر ولنقل مدينة مسقط فإنك ولابد ان تقطع كل المسافة بين صحار ومسقط . ان الانسان الذي ينوي الوصول الى الافكار الكبيرة لا يمكنه ان يهب هكذا اليها دون ان يمر بكثير من الاراضي التي ينبغي عليه عبورها والا واجه كثيرا من المشاكل الفكرية، والوقوع في كثير من المطاب او كما يقول ابن ميمون:

> أما اثبات الاقاويل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة، تؤخذ من تلك التوطئات، فيكون الناظر دون توطئة كمن سعى برجليه ليصل موضع ما فوقع في طريقه في بئر عميقة لا حيلة عنده للخروج منها الى ان يموت، فلو عدم السعي وسكن في موضعه لكان احرى به(٧٧).

وتجدر الاشارة هنا الى ان فكرة المواقع الوسيطة هذه (اي تلك الواقعة بين نقطة التحرك والنقطة المراد الوصول اليها) هي ذاتها التي تتحكم بفكرة المقدمات المنطقية في عمليات الاستدلال المنطقي، ففكرة «المقدمة» تفترض ان ثمة أرضا يجب عليك لزاما ان تقطعها قبل ان تصل الى الارض المبتغاة، حيث انها تتقدم النتيجة، وحيث ان كل الاراضي الموصلة الى الفكرة المبتغاة والتي سار فيها

الشخص المتحرك تسمى طريقا فإن أساليب الاستدلال تسمى ايضا طرقا، فنجد ابن ميمون يتحدث مثلا عن طريقي التمانع والتغاير لدى المتكلمين في اثبات التوحيد (ص٢٢١) وطرقهم ايضا في نفي التجسيم (ص٢٢٥) حيث تغدو افكارا من مثل التوحيد ونفي تجسيم الله أهدافا فكرية يصل اليها المتحرك عبر طرق لا يمكن الوصول اليها في رأي من يقول بها الا من خلالها.

الأراضي البعيدة

وحسب مقتضيات هذه الاستعارة المفهومية فإن العقل البشري، ذلك الشخص المتحرك الى مواقع مختلفة عن المواقع التي يتحرك منها، لا يملك «القوة» للوصول الى كل المواقع لأسباب مختلفة، ولو تتبعنا هذه الاسباب لوجدنا ثانية اثر التجربة البشرية متجسدة فيها، فهنالك مواقع بعيدة (افقيا) او عميقة (عموديا) ولذلك لا يمكن للعقل ذي القدرة المحدودة ان يصل الى تلك النواحي. ومثل ذلك قول ابن ميمون عن معاني بعض امثال التوراة:

> ولا تظن ان تلك الاسرار العظيمة معلومة الى غايتها ونهايتها عند احد منا (ص٧).

فأسرار التوراة ليست في مقدور العقل البشري الوصول اليها كلها، وهو ما يثبته ابن ميمون بمقطع من التوراة يقول «وما هو بعيد وعميق جدا من يجده؟» (ص١٠).

نجد ايضا نفس النظرة ايضا في الاقتباس التالي الذي يبين جليا تجسد رؤية ابن ميمون للعقل:

> اعلم ان للعقل الانساني مدارك في قوته وطبيعته ان يدركها، وفي الوجود موجودات وامور ليس في طبيعته ان يدركها بوجه ولا بسبب، بل ابواب ادراكها مسدودة من دونه، وفي الوجود أمور يدرك منها حالة ويجهل حالات، وليس بكونه مدركا يلزم ان يدرك كل شيء، كما ان للحواس ادراكات وليس لها ان تدركها على اي بعد اتفق. وكذلك سائر القوى البدنية لأنه وان كان الانسان مثلا قويا على شيل قنطارين فليس هو قويا على شيل عشرة، وتفاضل اشخاص النوع في هذه الادراكات الحسية وسائر القوى البدنية بين واضح لجميع الناس، لكنه له حد وليس

الامر مارا الى اي بعد اتفق واي قدر اتفق.

> كذلك الحكم بعينه في الادراكات العقلية الانسانية يتفاضل اشخاص النوع فيها تفاضلا عظيما. وهذا ايضا بين واضح جدا لأهل العلم، حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر لا يقدر ان يفهم ذلك المعنى ابدا، ولو فهم له بكل عبارة وبكل مثل وفي أطول مدة لا ينفذ ذهنه فيه بوجه، بل ينبو ذهنه عن فهمه. وذا التفاضل ايضا ليس هو للانهاية بل للعقل الانساني حد، بلا شك، يقف عنده. فثم اشياء يتبين للانسان امتناع ادراكها ولا يجد نفسه متشوقة الى علمها لشعوره بإمتناع ذلك، وان لا باب يدخل منه للوصول الى هذا كجهلنا بعدد كواكب السماء، وهل هي زوج او فرد، وكجهلنا بعدد انواع الحيوان والمعادن والنبات وما اشبه ذلك. (ص٦٨)

واذا كان البعد الافقي والعمودي من مستلزمات التجربة البشرية الذي نقل الى فهم التجربة التفكيرية فإننا نجد ايضا استعارات اخرى ترتبط بإستعارة الحركة ارتباطا اساسيا تعكس عدم قدرة العقل البشري في الوصول الى مواقع جديدة في حركة التفكير، هذه الاستعارات تقوم على اساس ان [منظومات الافكار هي مبان او بيوت] لا يمكن الدخول اليها الا بتملك مفاتيح ابوابها كما في الاقتباس التالي:

> وبعد هذه المقدمات آخذ في ذكر الاسماء التي ينبغي التنبيه على حقيقة معناها المقصود في كل موضع بحسبه فيكون ذلك مفتاحا لدخول مواضع غلقت دونها الابواب (ص٢٢)

فهنا نجد ان الموضوع الفكري هو حاوي يحتوي الافكار التي بداخله، وهذا الحاوي الذي يأخذ شكل الغرفة او البيت به لا يمكن الدخول اليه الا بعد مراحل منها تحديد ابوابه ومن ثم تحديد مفاتيح تلك الابواب، ومن ثم الدخول. وابن ميمون في الاقتباس اعلاه يوظف استعارة [العقل المتحرك] متتبعا لمنطق التحرك والدخول، ناقلا ليس فقط الجوانب المادية المرتبطة بدخول بيت او غرفة فكرية، بل ويتتبع ايضا المستتبعات الجسدية للتحرك الى مواقع بعيدة، ذلك انه ينقل معرفتنا البشرية المتجسدة بوجود مواقع يعسر الوصول اليها الى مجال الافكار. لكننا، ومثلما هو حال الحركة المادية، ان وصلنا اليها فإننا سنجد ما يريحنا وينسينا التعب

والارهاق الذي اقتضته رحلة التحرك الى ذلك المكان فيكمل العبارة السابقة بقوله:

> فإذا فتحت تلك الابواب ودخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين واستراحت الاجسام من تعبها ونصبها (ص٢٢)

ونشير هنا الى ان الانفس والاعين والاجسام المقصودة هي اعين وانفس اجسام العقول لا الاجسام الحقيقية تبعا لاستعارة [العقل شخص يتحرك].

نشير هنا الى جانب اخر من استعارة الحركة وهو انه ليس كل متحرك يصل حقيقة الى الهدف الذي يريده، ذلك ان الانسان ان أخطأ في طريقه وضل سبيله فإنه سيخطيء لا محالة الوصول الى الهدف الذي يبتغيه، وتبعا لمعرفتنا البشرية ان الناس يختلفون في معرفتهم بالطرق والمواقع حيث إن من عبر الطريق الموصل الى الغاية ذاتها هو أعلم بلا ريب ممن لم يمر في ذلك الطريق ولم يصل الى ذلك الموقع مسبقا، نجد ابن ميمون يقول عن طريقته في اثبات افكاره.

> وبعد ذلك اريك طريقنا نحن في ما هدانا اليه صحة النظر من تتميم البرهان ... (ص٢٢٨)

ومن الامور المرتبطة بالتحرك الجسدي ان الانسان يجب ان تكون سرعته في المشي متساوية مع طبيعة الارض التي يمشي عليها، فإن كانت الارض سلسلة واضحة المعالم مشى ووصل بيسر وسهولة وبلا كلفة او مشقة، أما ان كانت صعبة لا يسهل قطعها بيسر فإنه قد يقاسي فيها نصبا وشدة:

> ينبغي ألا يتهجم لهذا الامر العظيم الجليل من أول وهلة دون ان يروض نفسه في العلوم والمعارف ويهذب اخلاقه حق التهذيب ويقتل شهواته وتشوقاته الخيالية. فإذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال وعلم وجره التحفظ من أغاليط الذهن، حينئذ يقدم للبحث في هذا المعنى ولا يقطع بأول رأي يقع له ولا يمد أفكاره أولا ويسلطها نحو ادراك الاله بل يستحي ويكف ويقف حتى يستنهض اولا. (ص٣٠)

ومعنى هذا ان طريق العلوم الالهية صعبة ومعقدة وقد لا تبدو صعوبتها منذ اول وهلة لذا فإن على السائر في هذا الطريق ان يمرن نفسه على صعوبة الطريق وعلى

عدم التقحم بل السير رويدا رويدا ريثما يصل اما التهجم فإنه لا يفيد، بل انه وان وصل الى منطقة جديدة لم يصل اليها من قبل فإن عليه ان يتراجع عنها ويرجع الى حيث كان ثم يعود حتى يتيقن يقينا لا تعترضه شبهة انه في الطريق السليم وانه في طريقه الى الوصول الى غايته ومراده.

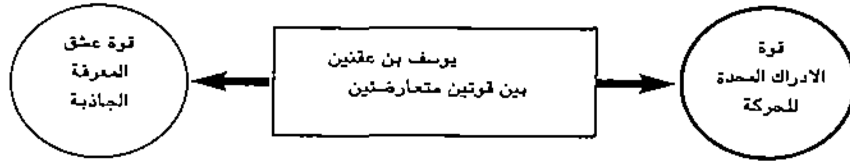
الذهن حقل قوى

ينقل ابن ميمون ما نعرفه عن القوى المادية واندماجها وتضاربها فيرى ان هناك قوتين أساسيتين لكل من اراد العلم الالهي هما التشوق او العشق والادراك. ولو نظرنا الى هاتين القوتين الذهنيتين نظرة متفحصة لرأينا انهما استعاريا يمثلان القوة الجاذبة والقوة الدافعة الماديتين. فالعشق هو رغبة من الراغب في تلقي المعرفة وهي تجلي للقوة الجاذبة، اي تلك التي تجذب الاشياء اليها، اما قوة الادراك فهي القدرة التي تدفع عقل الانسان الى الحركة الى ان يصل الى الحقيقة الالهية. ولننظر الى ما قاله ابن ميمون عن الشخص الذي كتب له الكتاب وهو تلميذه يوسف بن عقنين:

> عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب ولما رأيت في أشعارك ومقاماتك التي وصلتني- وانت مقيم في الاسكندرية- من شدة الاشتياق للأمور النظرية وقبل ان امتحن تصورك قلت لعل شوقه أقوى من ادراكه، فلما قرأت علي ما قد قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لابد منه توطئة لها من التعاليم، زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعاليم عظيما، فتركتك للأرتياض فيها لعلمي بمآلك ... فأخذت الوح لك تلويحات واشير لك اشارات فرأيتك تطلب مني الازدياد... ورأيتك قد شدوت شهنا من ذلك على غيري وانت حائر قد بذتك الدهشة ونفسك الشريفة تطالبك في طلب اقوال تعجب، فلم ازل ادفعك عن ذلك وآمرك ان تأخذ الاشياء على ترتيب... (ص٤)

إن ابن ميمون في حديثه عن خواطره هذه يبرز العقل المجازي لديه الذي يقوم على الادراك العام للقوى المادية من حوله، ولننظر الى صفات الشدة والقوة والعظمة (شدة حرصك، شدة اشتياقك، شوقه اقوى، شوق عظيم) والادراك يوصف بـ(الجودة،

والسرعة، والمآل) اما ابن ميمون فيفترض ذاته استعاريا قوة تفوق قوة تلميذه ابن عقنين، فيحكم فيه كما تتحكم القوى الأقوى بتلك الاضعف منها (تركتك - ادفعك). ان ابن ميمون يفترض ان العقل اذا مسرح لقوى مختلفة داخلية هي العشق والرغبة (الجذب) والادراك (القوة على الحركة واستيعاب الافكار) كما يوضح الشكل التالي الذي يبين آلية الفهم الاستعاري للعمليات العقلية والقوى التي تتجاذب العقل كما تخيلها ابن ميمون.



ولنبق مع ما يصفه لنا عن ابن عقنين لنرى مظاهر اخرى من مظاهر صراع القوى في العقل فيصف ابن عقنين بأنه قد:

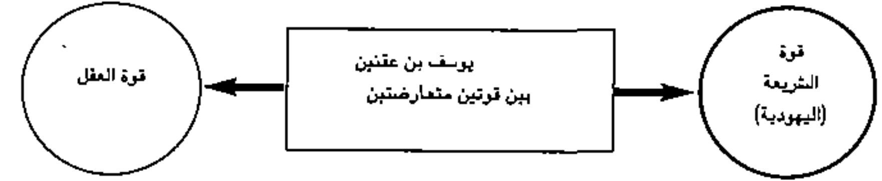
> جذبه العقل الانساني وقاده ليحله محله، وعاقته ظواهر الشريعة .. فبقي في حيرة ودهشة اما ان ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الاسماء .. او يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه.. فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة. (ص٦)

وهذه كما نرى تعبيرات عن استعارة مفهومية [التفكيرُ حركة من موقع لآخر] والتي بها نعرف، كما ذكرنا فيما سبق، ان الانسان المفكر يود ان يصل الى نقطة معينة، وان ثمة قوى كثيرة تؤثر في قدرته على الحركة هذه، فهناك ما «يجذبه» و«يقوده» ومثلما نواجه في حركتنا المادية ان هناك ما يمنعنا من الحركة وهو ما يسمى بالعوائق فإن هناك ابن عقنين قد «عاقته» ظواهر الشريعة اليهودية المجسدة. ان العقل هنا يدفع ابن عقنين نحو مناطق فكرية جديدة تطلب ظواهر الشريعة اليهودية منه ألا يقترب منها بل ان «يبقى مع» هذه الظواهر وألا «يجذبه» العقل. ان العقل بهذا

الفهم عقل مجازي يقوم على المجالات المغناطيسية، حيث:

- العقل شخص والتفكير حركة من موقع لاخر.
- المنظومات الفكرية (العقل، والشريعة) وممثليها (ابن ميمون) قوى تؤثر في حركة الشخص.
- العقل قوة تجذب العقل القابل للحركة فيما ان الشريعة قوة تشد الانسان فلا يتحرك.
- عدم «القدرة» على تحديد «موقف» يعني الوقوع في منطقة يتساوى فيها تجاذب قوى العقل والشريعة.

يوضح الشكل التالي مخططا شبيها بالمخطط السابق يوضح كيفية الفهم الاستعاري لقوتي العقل والشريعة التي تجاذبت تفكير ابن عقنين في تصور ابن ميمون:



في مثل هذا الوضع الاستعاري يقدم ابن ميمون نفسه بإعتبار ان منظومة فكره هي قوة جديدة تدفع ابن عقنين الى موقع جديد لا يوجد فيه تعاكس التجاذب بين قوتي العقل والشريعة، فيصف ابن ميمون مقالته (اي كتاب دلالة الحائرين) بأنها «دافعة» للإشكال، اي انها ستدفع ابن عقنين عن منطقة تساوي التجاذب بين قوتي العقل والشريعة.

إضافة الى هذه القوى فإن ابن ميمون يشير الى قوى «خارج» العقل تؤثر في قدرته على ادراك العلوم الالهية مثل القوى الانفعالية النفسية، فيرى ان التفكير السليم المدرك يجب ان تسعفه قوة مزاجية (انفعالية) هادئة بحيث يكون هذا المفكر

«مرتاض الاخلاق جدا، وذا هدوء وسكينة» (٧٨) فكأن حركة الادراك شخص يركب على اداة يجب ان تسير سيرا هادئا، اما ان سارت سيرا طائشا لما صارت عملية الادراك كما هو مبتغى من منظور ابن ميمون:

> وكذلك تجد من الناس قوما ذوي طيش وتهور وحركاتهم قلقة جدا غير منتظمة تدل على فساد تركيب وسوء مزاج لا يمكن ان يعبر عنه فهؤلاء لا يرى فيهم كمال ابدا والسعي معهم في هذا الفن جهل محض من الذي يسعى... ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طباعهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء حتى تخمد تلك الشعلة المحيرة ويحصل لهم الهدوء والسكون. (ص٧٩)

اضافة الى هذه القوة المزاجية فإن هناك قوى مادية تؤثر في الادراك كالاشتغال بضرورية الاجسام، فإنها ايضا اشياء يتشوق لها الانسان. وهذه القوى الجسمانية هي مجازيا عدوة للأفكار فكلما «اشتد شوقه لها، ضعفت منه التشوقات النظرية» (ص٨١).

العقل البصير

استعارة [التفكير العقلي رؤية للأفكار] هي احدى الاستعارات الاساسية لعمل العقل عند موسى بن ميمون، وكما رأينا في استخدام ديكارت لهذه الاستعارة (لاكوف وجونسون ١٩٩٩) فإنها دليل على تجسد الذهن البشري، حيث إنها تنقل ما نعرفه عن الرؤية المادية للأشياء كي تجعل من الذهن امرا بسيطا يمكن فهم تفاعلاته المعقدة. ان استعارة الرؤية تقول اساسا ان العقل شخص وان الافكار ومنظوماتها هي اشياء يراها هذا الشخص-العقل. وكما نعرف في تجربة الرؤية الحقيقية فإن رؤية الاشياء ليست ملكة متساوية لدى كل الاشخاص، ذلك ان بعض الاشخاص لديهم قدرة أقوى على الرؤية من غيرهم، كذلك فإن هناك من رأى الشيء قبل الاخرين ولذا فإنه يصفه للاخرين ويخبرهم عن مكانه، اضف الى ذلك ان الرؤية تعتمد على كمية النور المسلط على الشيء المراد ابصاره. واذا كانت طبيعة الافكار انها اشياء واذا كان العقل شخصا يرى الافكار فإن رؤيته لها تتحدد حسب

وضوحها. لننظر الى الاقتباس التالي الذي يتحدث فيه ابن ميمون عن صعوبة تعليم الافكار و«توضيحها» حتى يراها الاخرون.

> واعلم ان متى اراد احد الكاملين بحسب درجة كماله ان يذكر مما فهم من تلك الاسرار اما بفمه او بقلمه فلا يستطيع ان يوضح ولو بالقدر الذي ادركه ايضاحا كاملا بترتيب كما يفعل في سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه في تعليم غيره ما اصابه في تعلمه نفسه، اعني من كون الامر يبدو ويلوح ثم يخفي كأن طبيعة هذا الامر عظيمة ونزرة، هكذا هي (ص٩).

مشاكل رؤية الافكار

إن تتبعنا لمشاكل رؤية الافكار عند ابن ميمون قد ابرز ان كل ما نعرفه عن تجاربنا البصرية وما يؤثر في الرؤية قد نقل كله الى مفهوم الفهم العقلي، فالافكار قد لا ترى لعدة اسباب كما يلي:

كمية الضوء

هنا فإن الافكار مجازيا تكون اشياء لا يراها الانسان الا ان كان عليها من الضوء ما يمكنه من رؤيتها حقيقة وتحديد حقيقتها، لئلا تكون اشياء زائفة يوهمه بها نظره الضعيف وعدم تمحيصه. وحسب ابن ميمون فإن الناس ليسوا متساوين في قدرتهم على الرؤية،

> يكون الذي لم يعقل الله بوجه كمن هو في ظلام ولا رأى ضوءا قط ... والذي أدرك وهو مقبل بكليته على معقوله كمن هو في ضوء الشمس الصافي، والذي قد ادرك وهو مشتغل فمثاله في حال اشتغاله، كمن هو في يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من اجل السحاب الحاجب بينها وبينه.(ص٧٣٣)

وكذلك يقول:

> تارة يلوح لنا الحق حتى نظنه نهارا، ثم تخفيه المواد والعادات والعوائق حتى نعود في ليل مبهم قريب مما كنا اولا، فنكون كمن يبرق عليه البرق مرة بعد مرة، وهو في ليلة شديدة الظلام، فمنا من يبرق له المرة بعد المرة حتي كأنه في ضوء دائم لا يبرح فيصير الليل عنده كالنهار،

> وهذه درجة عظيم النبيين ... ومنهم من برق له مرة واحدة في ليلته كلها وهي درجة من قيل فيهم «تنبأوا الا انهم لم يستمروا»، ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة، وثم من لا ينتهي لدرجة يضيء ظلامه ببرق بل بجسم صقيل او نحوه من الحجارة وغيرها التي تضيء في ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذي يشرق علينا ليس هو دائما، بل يلوح ويخفي كأنه «بريق سيف متقلب» وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين.

إن التقسيم السابق يقسم الناس حسب كمية الضوء (البرق) الذي يساعدهم على رؤية حقائق الافكار فعظيم الانبياء في نهار دائم ومن الانبياء من يبرق له مرة في الليلة، اما الفلاسفة والعلماء فحسبهم ضوء متقطع بسيط وقد لا يكون برقا بل بجسم من اجسام الارض المضيئة يمكنهم من بسيط الرؤية. وإذا كان هذا حال المحظوظين من انبياء عظام وغير عظام ومن فلاسفة وعلماء دين، فإن هنالك مجموعة اخرى لا تتساوى مع هؤلاء في قدرة الرؤية

> أما الذين لم يروا ضوءا يوما قط، بل هم في ليلتهم يخبطون وهم الذين قيل فيهم «انهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في الظلمة»، وخفي عنهم الحق مع شدة ظهوره كما قيل فيهم «انهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء» وهم جمهور العامة فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة.

انعدام حاسة الرؤية

رأينا في بعض الاقتباسات أعلاه المؤثرات التي تؤثر على التفكير العقلي من خلال استعارة الرؤية ككمية الضوء الذي يمكن من الرؤية، غير ان هناك عوامل أخرى تجعل الرؤية محالة احيانا كإنعدامها كحاسة اصلا، فالأعمى مثلا لا يستطيع ان يرى شيئا على الاطلاق، وهي حالة تنقل استعاريا ايضا لتكون احد الاسباب في عدم ادراك الحقائق العقلية:

> وبحسب هذا السبب (التربية غير الموجهة للعلوم) ايضا يعمى الانسان عن ادراك الحقائق ويميل نحو معتاداته (ص٦٩)

ويصف في موضع آخر البعض بالعميان البصائر (ص١٤٠، وص١٤٦). ويوضح

ابن ميمون موانع الرؤية العقلية توضيحا أشمل في الفقرتين التاليتين اللتين نقتبسهما بأكمليهما.

اعلم أيها الناظر في مقالتي انه يعترى في الادراكات العقلية، من حيث لها تعلق بالمادة، شيء شبيه بما يعترى للادراكات الحسية. وذلك انك اذا نظرت بعينك ادركت ما في قوة بصرك ان تدرك، فإن استكرهت عينك وحدق بالنظر وتكلفت ان تنظر على بعد عظيم أطول مما في قوتك ان تنظر ببعده او تأملت خطا دقيقا جدا او نقشا دقيقا، ليس في قوتك ادراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل ويضعف ايضا عما في قوتك ان تدركه، ويكل نظرك ولا تبصر ما كنت قادرا على ادراكه قبل التحديق والتكلف.

> وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في حال التفكر، فإنه ان أمعن في التفكر وتكلف كل خاطرة يتبلد ولا يفهم حينئذ، ولوما شأنه ان يفهمه، لآن حال القوى البدنية كلها في هذا المعنى حالة واحدة. وشبه هذا يجري لك في الادراكات العقلية. وذلك انك ان وقفت عند الشبهة، ولا تخدع نفسك بأن تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتدفع وتقطع بالتكذيب لكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تروم ادراك مالا تقدر على ادراكه فتكون قد حصلت على الكمال الانساني، وان رمت ادراكا فوق ادراكك ... تصير انقص كل ناقص ويحدث لك حينئذ تغليب الخيالات والميل نحو النقائص والرذائل والشرور لاشتغال العقل وانطفاء نوره كما يحدث في البصر من الخيالات الكاذبة أنوع عند ضعف الروح الباصر في المرضى والذين يلحون بالنظر للأمور النيرة او للأمور الدقيقة. (ص٧٠-ص٧١)

إضافة الى ما هو معروف عموما عن الرؤية فإن الفقرة الأخيرة تحديدا تشير الى أمر في غاية الاهمية، وهو ان التفكير الفلسفي لا يستغل فقط المعلومات العامة عن الرؤية في كيفية تشكيله للعقل المفكر الذي يرى الافكار (كمفاهيم النظر والظلمة والغموض وغيرها مما هو معلوم عند عامة الناس) بل انه يوظف مكتشفات العلوم في عصره حول أمراض البصر. وهذه الظاهرة مهمة من حيث انها تعطي بعدا آخر لمعنى التجربة المتجسدة التي تحكم الرؤى الفلسفية حول العقل، ذلك ان المجال

المصدر في هذه الاستعارة ليس فقط التجربة الجسدية فقط بل تتعداها الى التفاعل مع التجربة الاجتماعية والعلمية وهو دليل آخر على أهمية التجربة الحياتية للناس في تشكيل المجرد. ان المعرفة الفلسفية بهذا المعنى ليست أمرا مفارقا لتجربة الانسان الفرد وتجربة المجتمع التي يعيش فيها هذا الفرد، بل انها مرتبطة بالتجارب الاجتماعية، كمعلومات العلم حول الابصار وأمراضه التي تنقل في فهم ابن ميمون للمشاكل التي تعترض القدرة التفكيرية لدى الانسان المفكر.

الرؤية الجانبية

إن من الامور البسيطة التي لا تخفي على كل انسان يقدر على الرؤية البصرية ان الرؤية مرتبطة بإتجاه بمعنى ان الانسان يرى ما هو امام عينه فقط، وان الاجزاء الخلفية من الشيء المرئي لا ترى في ذات الآن، فالجزء المرئي يسمى الظاهر، والجزء غير المرئي يسمى الخفي او الباطن والذي يرتبط بداخل الاشياء ايضا وهو ما يستعصي على الانسان رؤيته إن لم يكن له سبيل نحو التعمق في الشيء المرئي وتجاوز الظاهر نحو الباطن. هذه المعرفة البسيطة تستثمر ايضا في فهم العمليات العقلية فظاهرالافكار قد لا تكون هي حقيقة جوهر منظومات الافكار التي يعبر بها مجازيا بالشيء المرئي، فهناك من الافكار ما هو جوهري يمثل حقيقة الشيء وهناك ما هو ظاهر ولا يعبر عن حقيقة منظومة الافكار تلك. نجد ابن ميمون يقول مثلا ان كتابه يسعى الى تجاوز ظاهر الافكار الى باطنها.

> انما كان الغرض بهذه المقالة ما قد أعلمتك به في صدرها وهو تبيين مشكلات الشريعة وإظهار حقائق بواطنها التي هي أعلى من إفهام الجمهور.

فهنا نجد ان ابن ميمون يخبر يوسف ابن عقنين ان هدفه هو إظهار ما هو باطن من منظومات أفكار الشريعة اليهودية مستندا على استعارة [الافكار أشياء]، وأما تعبير «أعلى من أفهام الجمهور» فمرتبط بإستعارة مرتبطة بهذه وهي ان [التفكير امساك بالافكار] والتي ترتبط بالاستعارة التي شرحناها سابقا [التفكير تحرك الى مواقع

جديدة]، حيث ان معرفتنا البشرية تقول انك لكي تمسك على شيء تريده فإنه ينبغي عليك ان تتحرك نحوه وتراه. ومن ثم، بعد ان تتيقن من حقيقة انه الشيء المراد، تمسك به. فهنا نرى ان منظومة الافكار الشرعية ليست قريبة، واذا اخذنا المسافة العمودية فإنها تغدو «أعلى» من مستوى العامة. ويجدر بالذكر هنا ان عمودية مواقع الافكار لا تقتصر في الحديث عن صعوبة الفهم على بعدها الى الاعلى فقط، بل ان البعد للأسفل ايضا يشكل صعوبة في الإمساك بالافكار، وهو ما يجعل بعض الافكار توصف بـ«العمق» فنقول فكرة «عميقة» وأخرى «سطحية».

حوائل الرؤية

ومن الامور التي نعرفها من تجربتنا الحياتية المحسوسة اننا لا نستطيع رؤية شيء ما اذا ما كان ثمة حاجز بين العين وبين الشيء المراد ادراكه بالبصر، وهذه التجربة ايضا، أي تجربة وجود حواجز تمنع الرؤية، انتقلت ايضا الى فكر ابن ميمون فنراه يقدم نفسه الى يوسف بن عقنين على انه يزيل ما يمنع الرؤية.

> ويكفيك في بعض الاشياء ان تفهم من كلامي ان القصة الفلانية مثل، وان لم نبين شيئا زائدا، فانك اذا علمت انه مثل تبين لك لحينك لأي شيء هو مثل، ويكون قولي انه كمن ازال الشيء الحاجز بين البصر والمبصر. (١٦)

إستعارة «العقل الفائض»

ينبغي في حديثنا عن نظرية الفيض ان نشير الى ان ابن ميمون استخدم صورة الفيض مجازيا في الحديث عن امرين مختلفين هما: فيض الخلق. وفيض العقل. وسنركز هنا على مفهوم فيض العقل لكونه مجال هذه الورقة. مما يجدر ذكره بادئ ذي بدء اننا لن نناقش ابن ميمون في مادية صورة الفيض ذاتها ذلك انه يقر انها مادية وانه يستخدمها، كما استخدمها غيره، لعدم وجود كلمة اخرى في اللغة البشرية توفي فعل الله حقه من الوصف.

> ... على جهة لاتشبيه بعين الماء التي تفيض من كل جهة وليست لها جهة مخصوصة تستمد

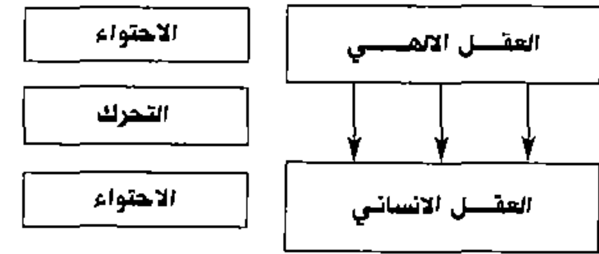
> منها او تمد لغيرها، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات تروى القريبة منها والبعيدة دائما. ... وهذه الاسمية أعني الفيض قد اطلقته العبرانية ايضا على الله تعالى من اجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا، اذ لم يوجد لتشبيه فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعني الفيض اذ لا نقدر على حقيقة اسم تطابق حقيقة المعنى لان تصور فعل المفارق عسر جدا كما تصور وجود المفارق(ص٣٠٢).

كذلك فهو يقول في موضع آخر عن مفهوم الفيض هذا انه «كفيض الحرارة عن النار»(ص١٣٨). الا اننا نرى انه على الرغم من ذلك الا ان طبيعة العلاقة المجردة، المكنى عنها بالفيض، هي مفهوم متجسد.

إن من مميزات نظرية الفيض هذه هو اننا، وحتى ان غضضنا النظر عن صورة الفيض التي هي مادية بشكل جلي يسهل تحديده ولا ينازع فيه منازع، وهو ما يقره ابن ميمون نفسه، الا اننا نقول إن مادية هذه الصورة لا تتوقف فحسب عند صورة الماء الفائض من عين الماء الى ما حولها وهي صورة في نظر علماء الذهن من الصور الثرية، أي انها من الصور التي يمكن لعين الانسان ان تجدها في ما حول الانسان، بل ان المادية تكمن في مستوى آخر غاية في الاهمية في إثبات مادية الفكرة كلها وليس صورة الفيض فحسب، وهو مستوى مخطط الصورة. ومخطط الصورة هو كما ذكرنا سابقا هو ظاهرة بسيطة الطابع تطرد في رؤيتنا لكثير من الظواهر التي تقابلنا في حياتنا المادية كمخطط الاحتواء او الحاوي الذي يحكم رؤيتنا للمساحات المغلقة كالغرف او السيارات او خزانات الملابس او غيرها، وكمخطط الحركة الذي قد نجده في حركة الطفل من غرفة نومه الى غرفة الطعام او في حركة الريح او في نزول المطر، وكالمخططات الموقعية مثل مخطط العلو والانخفاض. إن ما يميز مخططات الصورة هذه هو انها بسيطة الطابع في تركيبها وليس بها التعقيد الموجود في الصور المرئية بالعين أي الصور الثرية، فمخطط الاحتواء لا يتطلب الا فضاء مغلقا وحدودا تحدد داخله من خارجه، ومخطط الحركة يتطلب نقطة ينطلق منها الجسم المتحرك ونقطة يصل اليها وخط سير. ورغم بساطة

مخططات الصور هذه في بنيتها ومنطقها، الا انها تتحكم في تعاملنا مع كثير من الظواهر المادية.

فإذا علمنا هذا المستوى وأقررنا بماديته كونه ناتجا من مجموع تفاعلنا المادي مع ظواهر مختلفة، فإن بمقدورنا الان ان نرى ان رفض ابن ميمون لا يتعدى مستوى الصورة الثرية (صورة العين الفائضة) ولا يتعداه الى بنى المخططات البسيطة التي توجد في صورة الفيض، والتي لا تقل مادية عنها رغم انها لا تنتمي الى مدركات البصر من الظواهر. ولتبيين هذا لننظر الى الشكل التالي الذي يوضح مخططات الصور التي تفترضها صورة فيض العقل الالهي الى العقل الانساني:



يشير الشكل البسيط الى صورة الفيض على اليمين والى مخططات الصور التي تفترضها هذه الصورة على اليسار، ونرى ان مخطط الاحتواء يشكل بنية كل من العقل الالهي والعقل الانساني فكون العقل الالهي يفيض يفترض انه حاوية ذات حدود محددة تميزها عن الاشياء المفاض اليها كالعقل الانساني الذي يفترض من خلال تقبله لما فاض اليه من العقل الالهي انه حاوية يدخل اليها الفيض العقلي الالهي. والى جانب هاتين الحاويتين فهناك مخطط التحرك المفترض في العملية التي يمر من خلالها ما يفيض «من» العقل الالهي الى ان «يصل الى» العقل الانساني. سنحاول فيما سيتبع تفسير كيفية عمل مخططات الصور هذه كضرورات لازمة لتجسد فكرة العقل الفائض الاستعارية.

تقوم نظرية الفيض على اساس مادي بسيط وهو ان منظومات الافكار هي شيء موجود مثلها مثل الكتاب وجهاز الحاسوب وكالحجارة وغيرها من المواد. واعتبار الافكار أشياء يمكن من تقبل اللواحق التي تربط عادة بالماديات كالاحتواء والحركة. فمن لواحقه ان العقل الانساني يحتوي الافكار (اي العقل الذي فاض من العقل الالهي)، بمعنى ان العقل يعمل على نحو يمكنه من استقبال واحتواء الحقيقة التي يفيضها الله عليه. اضف الى فكرة الاتصال المادية الجسدية، فإن بنية الاحتواء تحدد طبيعة الفيض هذه، ذلك ان البنية البسيطة للحاويات المادية (داخل – خارج – حدود تفصل الخارج عن الداخل) تعمل بشكل ينظم مفهوم الفيض.

إضافة الى الاحتواء فإن تجسد نظرية الفيض يمكن رؤيته من خلال إحدى لوازم هذه الصورة وهو من خلال مخطط صورة التحرك. ان ابن ميمون يفترض في نظرية العقل مستويات للوجود، يكون فيها الله مصدرا للعقل وحيث ان لكل شيء ينتقل الى شيء ما مصدرا ينتقل منه فإن الله يصبح هو المصدر الاستعاري للعقل.

وحسب فكرة الفيض وإمتلاء حاويات بعض البشر منه، فإنه يفيض ويمضي هذا الفيض في رحلة اخرى (لها نفس الاتجاه، من الأكمل الى الاقل كمالا) يصفها ابن ميمون بقوله:

> بل طبيعة هذا العقل هكذا، هي انها تفيض أبدا، وتمتد من قابل ذلك الفيض لقابل آخر بعده، حتى تنتهي الى شخص لا يمكن ان يتعداه ذلك الفيض، بل يكمله فقط (ص٤٠٧).

إن التجسد الذي تطرحه هذه الورقة في رؤية ابن ميمون للفيض لا يعني اننا ندعي هنا ان ابن ميمون كان يعتقد بأن هناك حقيقة نقل مادي للعقل من الله للإنسان، ولكننا نعني ان هذا التفكير كله مجازي، بمعنى انه لو لم توجد ظاهرة الاحتواء والحركة–الاتصال الماديتين لما طرح ابن ميمون نظرية فيض العقل الالهي الى الانسان. ان التجسد يعني هنا ان بنيةَ الاتصال (مرسل – رسالة– مستقبل) وبنية الاحتواء العقلي (داخل– خارج– حدود) وسماتهما الفعلية (فعل الانتقال ذاته

ودخول ما هو خارج العقل الى داخله) واللذان هما امران لا نعرفهما الا في المواد الجسدية، كل هذا قد حدد فهم ابن ميمون للفيض العقلي.

تمرين العقل: التهيؤ والتوطئة

ليس أي عقل حسب ابن ميمون مهيأ ان يتلقى فيض العقل الالهي، فهناك من العقول ما هو مهيأ ان يتلقى كمية اكبر من العقل وغيرها كمية أقل وهكذا. ان فكرة «الاستعداد» هي ظاهرة طبيعية نعرفها بشكل بسيط في تجاربنا الحياتية، فلا يمكنك ان تدخل شيئا ما الى حاوية ما (ولنقل درجا في دولاب مثلا) اذا كانت تلك الحاوية مملوءة بأشياء اخرى ولا تتسع للمزيد. وابن ميمون كما رأينا في ما تقدم يفترض ان العقل شخص لابد له لكي يستطيع تلقي أكبر كمية من فيض العقل الالهي ان يتصف بصفتين من صفات الجسم: القدرة الفطرية والقدرة المدربة، حيث ان القدرة الفطرية هي قوة موجودة داخل بعض البشر تمكنهم من أتيان أفعال معينة، أما القدرة المدربة فتفترض ان الانسان يجب ألا يقتصر على ما لديه من خصائص فطرية بل ان عليه ان يدرب قواه ويهيئها شحذا وتمرينا لفعل ما يريد فعله. ويعتقد ابن ميمون ان القوى الكامنة يتساوى فيها جميع البشر، مثلها مثل ان للأنسان جسما ويشترك جميع الناس بأن لهم اجساما، فلذا ان لكل عقل اجزاء ذاتية. ويمكن تمثيل ذلك بظاهرة لعب كرة القدم فلاعب كرة القدم الماهر لابد ان تكون لديه خواص طبيعية مثل الآخرين ولكنه يختلف عنهم في انه قد درب نفسه بينما ان الآخرين لم يفعلوا مثله. ان ابن ميمون يفترض ان تلقي الفيض الالهي هو في ذاته فعل لابد للشخص–العقل ان يكون قد مرن قواه عليه، وليس كل شخص قادرا عليه.

ومن أدلة فهم ابن ميمون للادراكات العقلية على اساس مفهوم القوى والاستعدادات المادية حديثه عن التدرج في تعليم العلم الالهي، ذلك انه يرى ان على المعلم ان يراعي قدرات المتعلم وألا يحمله ما لا يحتمل:

> اعلم ان الابتداء بهذا العلم مضر جدا، اعنى العلم الالهي، ... بل ينبغي ان يربى الاصغار ويقر

> المقصرون على قدر ادراكهم فمن رؤي كامل الذهن مهيئا لهذه الدرجة العالية، درجة النظر البرهاني والاستدلالات العقلية الحقيقية، انهض اولا الى ان يصل كماله، اما من منبه ينبهه او من نفسه. اما متى ابتدأ بهذا العلم الالهي، فليس يحدث تشويش فقط في الاعتقادات، بل تعطيل محض، وما مثال ذلك عندي الا مثل من يغذي الصبي الرضيع بخبز الحنطة واللحم وشرب الخمر، فإنه يقتله بلا شك ليس لأن هذه أغذية سوء وغير طبيعية للانسان، بل لضعف المتناول لها عن هضمها حتى يحصل الاستنفاع بها. كذلك هذه الآراء الصحيحة ما اخفيت والغزت وتحيل كل عالم في تعليمها بغير تصريح بكل وجه من التحيل من اجل كونها فيها باطنة سوء [...] بل اخفيت لقصور العقول في الابتداء عن قبولها. (ص٧٣)

لذا فينصح ابن ميمون ان يراعى كل انسان في الادراكات العقلية «بقدر احتماله»(ص٧٤)، وان يمنع المبتديء عن التعرض لكثير من القضايا الفكرية «كما يمنع الصغير عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال» (ص٨١). وفي حديث ابن ميمون عن النبوة، التي هي مظهر من مظاهر الفيض الالهي لديه، يقر برأي الفلاسفة كما يلي:

> إن النبوة كمال ما في طبيعة الانسان. وان ذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الا بعد ارتياض يخرج ما في قوة النوع للفعل ان لم يعق عن ذلك عائق مزاجي، او سبب ما من خارج كحكم كل كمال يمكن وجوده في نوع ما. فانه لا يصح وجود ذلك الكمال على غايته ونهايته في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، بل في شخص ما. ... ان الشخص الفاضل الكامل في نطقياته (قواه العقلية) وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة على اكمل ما تكون وتهيأ التهيؤ الذي ستسمعه، فإنه يتنبأ ضرورة ، اذ هذا كمال هو لنا بالطبع ولا يصح بحسب هذا الرأي ان يكون شخصا يصلح للنبوة، ويتهيأ لها ولا يتنبأ الا ما يصح ان يتغذى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا يتولد من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه ذلك. (ص٣٨٩)

لكن هذا رأي الفلاسفة وحدهم، فإقرار ابن ميمون له مربوط بقدرة الله، فإن هذه القدرات الكامنة والتي وإن تهيأت واستعدت احسن استعدادا الا ان ذلك لا يضمن لها ان تتنبأ وليس كل قادر على شيء ما يفعله الا بمشيئه الله.

العقل الإيديولوجي: استعارة «الثراء العقلي»

أشرنا سابقا أثناء حديثنا عن توظيف ابن ميمون للمعرفة العلمية حول مصاعب

الرؤية في تشكيله لمفهوم العقل المبصر، وقلنا إن ذلك التوظيف دليل على تحكم التجربة الحياتية في فهم المظاهر الحياتية غير المادية كظاهرة التفكير العقلي. وهنا فإن امرا شبيها يحدث، ذلك اننا ازاء حالة يتدخل فيها ايديولوجيا اجتماعية يتم استغلالها كمسلمة في استعارة الفيض وتفاضل الناس فيه. وخلاصة الفكرة المطروحة هنا هي ان ابن ميمون يفترض النظرية القائمة على التملك أو (الرأسمالية ان شئت) والتي ترى ان الشخص يكون افضل من غيره ان كان في ما يملك ما يزيد على غيره شيئا او امرا مما يعده الناس مقياسا للتفاضل. غير انه قبل ان استرسل في تحليل بعض نماذج تدل على سيطرة الرؤية الرأسمالية في رؤية العقل عند موسى بن ميمون ينبغي ان اشير الى ان مجال الثراء يتحكم في كثير من رؤانا الاخلاقية. فقد أوضح لاكوف وجونسون (١٩٩٩) في فصل حول استعارات الاخلاق، ان المجتمعات الغربية تستخدم استعارة [الأخلاق أشياء كبيرة القيمة] واستعارة [المحاسبة الاخلاقية]، فحسب الاستعارة الثانية مثلا فإنك ان فعلت فعلا حسنا لشخص ما فإنك تعطيه مجازيا شيئا ذا قيمة كـ(المال) اما ان فعلت سيئا فإنك تأخذ من ذلك الانسان شيئا قيما، وهنا فإن حسن الافعال «تحسب لك» فيما يكون قبيحها «دينا» عليك. ورغم ان هذا المجال لم يدرس حتى الان في المجال العربي، الا انه يمكننا ان نشير سريعا الى ان المجتمعات العربية تستخدم في لغتها كثيرا من تجليات هذه الاستعارة المفهومية. فمن التجليات المستخدمة أقوال صارت أمثالا مثل «الغنى غنى النفس» و«القناعة كنز لا يفنى»، ومنه قول قيس بن الخطيم:

غَنِيُّ النَّفْسِ، ما اسْتَغْنَت، غَنِيٌّ، وفَقْرُ النَّفْسِ، ما عَمِرَتْ، شَقاءُ

كذلك يمكن للمتتبع ان يجد آثارها في لغة العامة من الناس، فوصف شخص ما في عمان بأنه «غني نفس» من الصفات الشائعة للدلالة على التأفف من طلب الماديات من الاخرين، ومثله حسب استعارة [المحاسبة الاخلاقية] كثير من التعابير مثل «لا يمكن ان يمر كل ما فعلت دون حساب» وقولنا «أنا مدين لفلان لانه درسني لثلاث

سنوات». ان المثير في هذا الفهم الاستعاري للأخلاق هو انها تعتمد على مجالات حياتية كالثراء والمحاسبة المالية، وهي مجالات ينظر اليها عموما على انها مجالات غير «اخلاقية» كما اوضح لاكوف وجونسون (١٩٩٩، ص ٣٣٣).

وإذا عدنا الى استعارات العقل عند ابن ميمون لوجدنا ان هذا المنطق التملكي الرأسمالي ينتقل بأكمله في فكر ابن ميمون لفهم التفاضل بين الناس، فقد رأينا في اقتباس تقدم ان ابن ميمون لاحظ ان تلميذه يوسف بن عقنين يطلب من «الازياد» (ص٣).

وكمثل على هذا نقرأ:

> ينبغي ان نتنبه إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الأسمى الواصل الينا الذي نعقل وتتفاضل عقولنا. وذلك انه قد يصل منه شيء لشخص ما، فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدرا يكمله لا غير، وقد يكون الشيء الواصل الى الشخص قدرا يفيض عن تكميله لتكميل غيره، كما جرى في الوجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبرا بغيره كما بينا. (ص٤٠٥– ص٤٠٦).

فالناس حسب هذه الرؤية يتفاضلون حسبما يملكونه وما حصلوا عليه من عقل فائض من الله، وهو ما يقاس بالأقدار، فمن حصل على قدر اكبر من العقل كان أفضل ممن حصل على قدر أقل منه. ومثلما هو حال الثراء المادي، فإن من الناس من يكون في حالة «الكفاف» العقلي، حيث يكون ما لديه من عقل يكمله هو وحده فحسب، أما من يكون لديه مقدار يزيد على كفايته فإنه «يدبر به غيره».

ومما يثبت تسلل الايديولوجيات الاجتماعية الى الفكر الفلسفي والميتافيزيقي عموما هو ان الصور التي تتم رؤية الافكار من خلالها هي نفسها المستخدمة في تجلي الرأسماليات الاجتماعية، كالجوهر واللؤلؤ وغيره من الماديات التي اتفقت المجتمعات على ارتفاع قيمتها المادية:

> فتأمل تصريحهم عليهم السلام بان بواطن اقوال التوراة هي الجوهرة وظاهر كل مثل ليس

بشيء، وتشبيههم خفي المعنى الممثول في ظاهر المثل بمن سقطت منه لؤلؤة في بيته وهو بيت مظلم كثير الدهش، فتلك اللؤلؤة حاصلة لكنه لا يراها ولا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه اذ امتنع وجه النفع بها حتى يسرج السراج كما ذكر الذي نظيره فهم معنى المثل. (ص١٢).

إضافة الى الجوهر واللؤلؤ، نجد ان الافكار قد تكون ذهبا وفضة .

... وذلك انه يقول ان الكلام الذي هو وجهان يعني له ظاهر وباطن، ينبغي ان يكون ظاهره حسنا كالفضة وينبغي ان يكون باطنه احسن من ظاهره حتى يكون باطنه بالاضافة لظاهره كالذهب عند الفضة، وينبغي ان يكون في ظاهره ما يدل المتأمل على ما في باطنه مثل هذه (التفاحة) الذهب التي اكسيت شبكة دقيقة الاعين جدا من فضة، فإذا رؤيت على بعد او بغير تأمل بالغ، ظن انها تفاحة فضة، فاذا تأملها الحديد البصر تأملا جيدا، بان له من داخلها وعلم انها ذهب (ص١٢).

وإذا كان الجوهر والذهب وخلافه من نفائس الاشياء ممتلكات الاغنياء فإن الفقراء يحاولون ان يظهروا في مظهر لائق فيحاولون ان يثروا ولو بالأشياء المزيفة المبهرجة التي لا تلبث ان تنكشف ان جاء من يستطيع ان يثبت ان ما لديهم ليس من النفائس الحقيقية.

واما المختلطون الذين قد اتسخت ادمغتهم بالاراء غير الصحيحة وبالطرق المموهة، ويظنون ان ذلك علوم صحيحة ويزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلا بشيء يسمى علما بالتحقيق، فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى ولان يبين منها ايضا تزييف البهرج الذي بأيديهم الذي هو ذخيرتهم ومالهم المعد لشدائدهم.(ص١٧)

إن التعبيرات السابقة تدل في مجملها على تحكم استعارة [العقل ثراء] في فهم موسى بن ميمون للفرق بين الناس، فالصور المستخدمة في وصف الافكار ومنظوماتها (اي صور مثل الذهب والفضة والجوهر واللؤلؤ والبهرج) كلها قادمة من مجال الثراء المادي والتفاضل القائم على قيم الاشياء المادية. وهو استدلال مهم في تبيين تجريبية فكر موسى بن ميمون نفسه. ان ابن ميمون يهاجم الماديين لقوله بأن فكرهم لا يتجاوز المحسوسات من حولهم غير انه هو نفسه حسب الاستعارات التي شرحت اعلاه ليس فقط محكوما بتجربته المادية والتي تجلت في استعارات مثل

[التفكير تحرك من موقع الى اخر] و[التفكير رؤية الافكار] بل بالتجربة الاجتماعية التي يعد الثراء المادي أحد ظواهرها.

عدم اتساق التجارب وتناقضات الفكر

أود ان اطرح هنا رأيا حول أثر التجربة في الفكر الفلسفي ومفاده ان التجربة البشرية بأوجهها المادية والاجتماعية والنفسية وغيرها غير متسقة دائما، بل انها احيانا تتعارض تعارضا تاما. هذا التعارض وعدم الاتساق الدائم تجارب البشر الحياتية يتسلل من خلال الاستعارات الى الفكر المجرد، وهو ما لا يمكن ان تتم ملاحظته الا بتتبع ما تستتبعه الاستعارات نفسها.

ومثالنا على ذلك ان ابن ميمون قد وقع في تناقض غريب بين رأيين أعتقدهما وصرح بهما في الدلالة فيما يخص مسألة الكمال، ذلك انه رأى في موضع ان الكمال كامن في الانسان وانما على الانسان ان يتحرك (يرتاض) ليخرج هذا الكمال من القوة (أي الامكانية) الى الوجود بالفعل (أي الوجود الواقعي)، في حين انه رأى في موضع اخر ان الكمال قادم من الخارج بحيث ان الفيض قد يفيض في الانسان «عن تكميله لتكميل غيره»(ص٤٠٦)، بمعنى انه قال حينا بأن الكمال أمر كامن وصفة جوهرية فيما قال في موضع اخر بأنها ليست كذلك بل ان الانسان غير كامل بالطبيعة بل ان هذا الفيض العقلي يجعله كاملا وقد يتسلل منه الى الآخرين فيكملهم ايضا، فما هو المرد المفهومي لهذا التناقض؟

إن التناقض البين هذا مرده، فيما اعتقد، ان ابن ميمون قد استغل استعارتين مختلفتين في مجالهما المصدر، وحيث ان المجال المصدر ينتقل بنية ومنطقا في الاستعارة المفهومية الى المجال الهدف فإن الاختلاف في التجربة الاصلية في المجال المصدر سيؤدي الى اختلاف حتمي في العواقب الفكرية فيما لو كانت هاتان الاستعارتان مستخدمتين في تشكيل مفهوم مجرد واحد، وهو الامر في مفهوم الكمال. ففي الحالة الاولى نجد ان ابن ميمون قد استخدم الاستعارة التالية [الانسان

ناقص] و[فيض العقل الالهي إضافة وتكميل]:

- الانسان شيء ناقص
- هناك فيض من خارج الانسان
- هذا الفيض «يكمل» الانسان أي يزيد اليه فيحيل نقصه كمالا

وجلي بلا شك ان ابن ميمون يوظف جانبا آخر من جوانب تجربة «الاضافة» او «الزيادة» التي نعرفها في حياتنا المادية، فكأن ابن ميمون يعتقد بأن هناك حدا من الفيض يجعل من الانسان كاملا وهو حد واضح كحد امتلاء كوب الماء الذي لم يكن ممتلئا فأمتلأ إذا اضفت اليه كمية من الماء تملأه. إذن ففي هذا الرأي يقر ابن ميمون بوجود النقص وإنعدام الكمال الكامن، وهو عكس ما يراه في الرأي الثاني، والذي يفيد بأن الكمال شيء كامن في الانسان، وأن بالارتياض والجهد يستطيع الانسان ان يبلغ درجات الكمال، بل ان النبوة نفسها، حسب رأيه، هي مجرد اخراج لكمال النبوة من الامكانية الكامنة (بالقوة) الى الفعل، وهو رأي يفترض استعارة مفهومية اخرى هي تحويل الامكانية الى حقيقة، والتي يقدمها ابن ميمون من خلال فهمنا البسيط للاحتواء حيث ان الانسان بقدرته وجهده يستطيع ان يخرج هذا الكمال الموجود في حاوية الامكانية وينقله الى حاوية الواقع والفعل.

ويمكن رؤية أثر الاختلاف في المجال المصدر في الاستعارة المفهومية في الوصول الى نتائج فكرية مختلفة في تحليل ما صرح به ابن ميمون من اختلافه مع ارسطو في مسألة خلق الكون. وعلى الرغم من الطرح الديني الذي قدم حلا مفهوميا لمسألة بداية الوجود، الا انها ما فتئت تشغل عقول المفكرين، وتعددت الآراء الفلسفية في هذا الشأن فمن يقول، كأرسطو، ان الكون أزلي وليس حادثا، بمعنى انه كان دائما هناك كون، فيما يقول آخرون بحدوث الكون، أي ان الكون كان عدما فوجد من بعد عدم. وابن ميمون، رغم ولائه المطلق لأرسطو في كثير من طرقه في البرهنة على وجود

الله تعالى وعلى عدم جسمانيته وعلى وحدانيته، الا انه يخالفه في هذه النقطة، حيث يمضي خلف رأي الشريعة اليهودية القائلة بحدوث الكون.

ولكن كيف اختلف ابن ميمون مفهوميا مع ارسطو حول قضية خلق الكون؟ ان الاختلاف هذا قد تم تقديمه في ما نرى من خلال بعض الاستعارات البسيطة التي يستخدمها العامة من الناس ولا تتطلب عقلا مفارقا عن العقول البسيطة المتجسدة. فلننظر الى المقدمة الاساسية في قدم العالم حسب أرسطو والتي اثبتها ابن ميمون في دلالة الحائرين باعتبارها المقدمة السادسة والعشرين «ان الزمان والحركة سرمديان دائمان موجودان بالفعل». فأما كون الزمان سرمديا فإن مرده هو انه لا يمكن ان يقال بأن الزمان قد حدث بعد ان لم يكن، لأن هذا الحدوث نفسه لابد أن يقع في زمان ما، ولذا فإن الزمان مستديم. اما الحركة فيرى ارسطو انها مستمرة لان كل حركة تفترض لزاما حركة سبقتها ويمثل ابن ميمون على ذلك بحركة الحيوان ويرد على من يقول:

> الذي يظن بالحيوان انه لم تتقدم حركة المكانية حركة اخرى اصلا ليس بصحيح، لان السبب في حركته بعد السكون ينتهي الى امور داعية لتلك الحركة المكانية. وهي اما تغير مزاج يوجب شهوة لطلب موالف، او هرب من مخالف، او خيال او رأي يحدث له فيحركه احد هذه الثلاثة (ص٢٦٨)

فنرى هنا ان ارسطو يخلط بين الحركة المكانية والتي هي حركة حقيقية وظواهر اخرى ليست حركة حقيقية وانما تعتمد رؤية الانسان في فهمها على استعارات تقوم على الحركة كمجال مصدر، فمثلا، فإن حركة انسان (ولنقل راشد) من بيته الى بيت صديق له (ولنقل زهران) هي حركة حقيقية اما شوق راشد لزهران فليست حركة وانما هي تجل لاستعارة يمكن تحديدها كما يلي [الافعال مواقع، والحدث، أي الفعل نفسه، هي حركة من موقع الى موقع اخر] فحسب مثالنا نجد ما يلي:

- الذاكرة «تحرك» الشوق عند راشد: حركة مجازية
- الشوق «يحرك» راشد: حركة مجازية

● حركة راشد من بيته الى بيت زهران: حركة حقيقية

ان هذا الخلط في رؤية ارسطو كما يطرحها ابن ميمون بين الحركات الحقيقية وما يعتبر حركات مجازيا واعتبار الاخيرة حقيقية مثلها مثل الاولى هو الذي انتج لنا هذه المقدمة الفلسفية التي يثبت بها أرسطو سيرورة الزمان والحركة، اي تلك التي تقول ان الوجود حركة دائمة تتضمن الكون والفساد.

اما ابن ميمون فيؤمن بحدوث الكون وهو رأي يقوم ايضا نتيجة لتفاعل استعارات مادية بحتة، ففي رأيه يمتنع القول بإن الزمان والحركة امران سرمديان لأن تلك صفة الله وحده، ويرد ابن ميمون على من يرى رأي ارسطو في الزمان والحركة بإعتقاده انه لا يمكن قبول استعارة [الزمن تحرك] التي تفترض تناقض رأي من يقول بقدم الزمان ويسأل أسئلة مثل «ولكن متى خلق الله الزمان وماذا قبل ذلك؟» بقوله ان الزمان «تابع للحركة» (ص٣٠٥) والتي هي تتبع ما يتحرك الذي هو مخلوق محدث فلذا يلزم ان يكون الزمان والحركة مخلوقان محدثان وليسا قديمين سرمديين. الا ان ابن ميمون، وان ارجع ارسطو الى مادية مفهوم الزمان واعتماده على الحركة المادية، لم يلاحظ نفسه فالقول ان الزمان «من جملة المخلوقات» يفترض مجازيا ان الزمن شيء موجود ولكنه غير موجود وحده بل انه مرتبط بالحركة، وحيث ان كل الاشياء، ومن بينها الحركة، مخلوقة من قبل الله فإن الزمن نفسه مخلوق. ويرد عمن يسأل عن الله «قبل» خلق الزمان بقوله:

> وان هذا الذي يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذي تدل لفظة «كان» على زمان، وكذلك كل ما ينجر في الذهن من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لا نهاية له، كل ذلك تقدير زمان او تخيل زمان، لا حقيقة زمان، اذ الزمان عرض بلا شك، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والبياض.(ص٣٠٥)

فرغم ان ابن ميمون لا يرفض هذه الاسئلة الا انه يقول انها تصورات مخادعة فحقيقة الزمان (لاحظ ان «الحقيقة» نفسها فكرة استعارية تقوم على فكرة الجوهر الذي يميز

الحقيقيات من المزيفات ومن غير الموجودات) انه تابع للحركة وحيث ان الحركة ليست موجودة فالزمان ليس موجودا، وان مثل هذه التخيلات تدخل تحت اطار «تقدير زمان» او «تخيل زمان». والعجيب ان ابن ميمون يعتقد ان الربط بين الحركة والزمان هو ربط حقيقي وليس استعاريا لذا فإنه يرفض فك هذا الربط بالقول ان الزمن موجود قبل خلق الكون لأن مثل هذا القول يلزم بالقدم فيقول «لانه متى اثبت زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم، اذ الزمان عرض، ولابد له من حامل فيلزم وجود شيء قبل وجود هذا العالم الموجود الان. ومن هذا هو الهرب» (ص٣٠٦). هذا هو اذن الاختلاف الاساسي بين ارسطو وابن ميمون في قضية الزمان أهو قديم ام محدث؟ وهي كما رأينا تقوم على اساس مادي بحت، فرأي ارسطو يعتمد على استعارة ان [الزمن حاوي] لذا فإنه يحتوي كل وجود حتى وجود الله قبل خلق الكون (ولذا يمكن السؤال حول ما قبل خلق الكون، ووجود الله الدائم)، اما ابن ميمون فيقيم رأيه على استعارة اخرى بسيطة ايضا وتقوم على اساس ان [الزمن مخلوق] وحيث ان كل مخلوق حادث فإن الزمان لا يمكن ان يكون سرمديا بل حادثا خلقه الله من بعد عدم.

الخلاصة

سعى هذا الفصل نحو تتبع مظاهر التجسد في التفكير الفلسفي من خلال دراسة تحليلية لبعض آراء الفيلسوف القرطبي ابن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين»، وعلى وجه الخصوص في رؤيته لطبيعة العقل وعملية التفكير العقلي. انطلقت هذه الدراسة من منظور تجسد التفكير والمفاهيم الفلسفية، الذي يفترض ان معرفتنا ببنية الجسد والمادة تحكم التفكير الفلسفي وطبيعة المفاهيم والقضايا الفلسفية المجردة كالزمن والعقل وغيره. وقد بينت ان رفض ابن ميمون التجسد القائم على الصور المدركة كصورة الفيض وصور تجسيم الله كاليد والعين وغيرها لا يعني غياب هذا التجسد أبدا لديه، فالتجسد عنده يقوم على مستوى «مخططات الصور»، كاستعارة [التفكير تحرك]، التي يشكل مخطط الصورة «التحرك» المجال المصدر فيها.

تساءل لاكوف وجونسون في كتابهما (الفلسفة في الجسد) حول عدم قدرة ارسطو على رؤية مجازاته المفهومية قائلين ان نظرية ارسطو حول الاستعارة لم تمكنه من ان يرى مجازاته المفهومية التي يستخدمها، ولم تمكنه نظريته من ان يرنو ببصره في لاوعيه الذهني وان يدرك انه كان يستخدم استعارات مفاهيمية. والتساؤل ذاته ينطبق على ابن ميمون الذي كان من أهم اهداف تدوين كتابه دفع الاستعارات التي يستخدمها عامة الناس وبعض مفكري اليهود وغيرهم في إدراك الله، الا انه بالرغم من ادراكه لهذه الاستعارات الا انه لم يستطع ان يرى الاستعارات الاخرى التي استخدمها هو نفسه كما تبين من خلال تحليل استعارات العقل عنده.

وقد يتساءل البعض «ولكن هل الاستعارات الا غطاء لحقائق حقيقية؟» والجواب ببساطة هو ما يلي. لنتخيل للحظة واحدة اننا كبشر لا نتحرك على الاطلاق واننا نعيش في عالم لا يعرف الحركة أبدا. ترى هل سنتحدث عن «الانطلاق» من أفكار معينة، و«الوصول الى» نتائج، و«اتباع الطرق المستقيمة» في التفكير؟ ان كل صفات التفكير التي تقوم على مفهوم الحركة والتي نعتقد انها جزء حقيقي من فهم العقل ليست حقيقية في الواقع، فهي تابعة للتجربة الجسدية، وهذا جانب من معنى القول بتجسد فهم الانسان للعقل والعمليات العقلية. ان تجربة الجسد هي التي تمسك بزمام تجربة العقل.

وإذن ورغم اننا نتحدث على نحو أعم، فإن العقل البشري حاول قدر استطاعته الفرار من أسر المادة بنية ومنطق وفعل الا انه رغم العداء الظاهري للتجسيم كما رأينا عند ابن ميمون فإنه لم يكن امامه الا التجربة المعيشية، المادية أساسا، كي يبني علينا رؤيته لكيفية عمل العقل. ان الامر الاساسي الذي يتبدى من التحليل السابق ومن أي تحليل لاحق يتقصى التجسد في الفلسفة وغيرها من مظاهر التفكير هو في رأيي ضرورة التواضع: التواضع تجاه واقعنا كبشر نعيش بأجسامنا وبحياة ذهنية واجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها من مستويات الحياة الاساسية، التواضع الذي يدفع بإتجاه

الاعتراف بأن المشروع الفلسفي (الميتافيزيقي على وجه الخصوص) انما هو محاولة ذهنية، رائعة أجل، لكنها ليست مجردة كما تعلمنا وكما تقبلنا هذا الامر بإعتباره حقيقة صحيحة لا يأتيها الشك من جانب. التواضع والاعتراف بأن الحياة البشرية التي نعيشها قد انتجت الكثير من منظومات الافكار انتاجا تم من خلال الاستعارة.

الجسد هو البطل في هذه المحاولة،فالأفكار هي اشياء صغيرة وكبيرة، قريبة وبعيدة، واضحة وغامضة، منيرة ومعتمة، قد يصل اليها المرء وقد يعينه من يعينه الى الطريق السليم، وقد يضل في طريقه ولا يصل ابدا. اضف الى ذلك ان المجتمع وقيمه وايديولوجياته قد تسللت ايضا، فالفلاسفة، مثلا، هم رأسماليو سوق الافكار، أثرياء بوجود نفائس الافكار لديهم، وهم، كابن ميمون، نخبة، يحافظون على ما يمتلكون ولا يفشون أسرارهم للجمهور الذي يعرض بضاعة مزيفة في كثير من الاحوال. هذه الخلفية الاجتماعية هي التي تبرر مثلا إعتبار ابن ميمون ان بعض الناس ليسوا بشرا أصلا، فيقول مثلا عن بعض سكان الشمال الاوروبي والجنوب الافريقي مشيا وراء ترتيب استعاري (يقوم على ان المستوى الاعلى افضل من المستوى الذي هو أسفل منه)

> ما هؤلاء عندي في مرتبة الانسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان، وأعلى من مرتبة القرد، اذ قد حصل لهم شكل الانسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد (ص٧١٥)

أمام مثل هذه الآراء والتي هي ليست الا عواقب لتفاعل مجازات مختلفة يلزم التواضع فعلا، بمعنى التخفيف من غلواء اعتبار الاستعارات حقائق. ان الاستعارات خطيرة حيث تجعلنا نصدق ما ليس حقيقيا، وتجعلنا نرى اشياء ما كنا نراها لو لم تكن هذه الاستعارات موجودة. ان الانعتاق من المادة والجسد أمر محال، بل ان فكرة الانعتاق نفسها مجازية، ندركها من تحرر الماديات من القوى التي تحاول تحديد حركتها، ومهما سعينا نحو الانعتاق فإن كل ما نفعله لا يربو على تتبع منطق الانعتاق. الانعتاق المتجسد.

الفصل الثالث

بين «ما رأيت عجبا كاليوم»

«ولم تحرمونا المباح لنا من غير ايضاح؟»

دراسة في التحليل النقدي لصدام خطابين ودلالاته الاجتماعية

مقدمة في المنهج

يمتد مدى تحليل الخطاب في تعامله مع النص اللغوي الى ما هو أبعد من معاني الكلمات والجمل ومقاصد كاتبيها والسياق القريب الذي كتبت فيه ليشمل أساسا رؤية اللغة كممارسة اجتماعية فعلية ترتبط أساسا بمستويات اجتماعية أعلى كالسلطة والتغير الاجتماعي وصراع القوى داخل المجتمع الواحد. النص اللغوي يغدو هنا مفتاحا لقراءة الواقع الاجتماعي، وهذا هو ما سنحاول القيام به في هذه الدراسة، أي رؤية اللغة بحس نقدي يظهر ما تعكسه من عمليات اجتماعية كالتغير الاجتماعي والصراع وغيرهما.

قبل ان انتقل الى متن الدراسة ينبغي ان أتوقف عند أمر يفرضه علي التراث النظري الذي تسير عليه هذه الدراسة وهو التحليل النقدي الاجتماعي للغة، هذا الامر يتمثل في وجوب توضيح موقفي كباحث من منهج البحث. ان المنهج النقدي يتجاوز الوصف البسيط للبنى اللغوية كالنحو والصرف وغيرهما ويتعمق الى رؤية الفعل الاجتماعي للغة، أي اللغة بوصفها عاملا فاعلا في الحياة الاجتماعية، ويمضي هذا المنهج ليحاول ابراز القوى التي تعمل خلف اللغة، وأشكال التفاعل والصراع بين هذه القوى. ان تحليلي لكتاب «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» للإمام نور الدين عبدالله بن حميد السالمي من منظور التحليل النقدي للخطاب، أي التحليل الذي يتعامل مع مؤسسات وقوى اجتماعية وبمفاهيم وتصورات لا تخلو من الحساسية الاجتماعية، لا يخل أبدا بموضوعية التحليل والطرح. يقول كل من نورمان فيركلاف و روث ودكاد (١٩٩٧) في دراسة حديثة:

> لا يرى التحليل النقدي للخطاب نفسه علما اجتماعيا محايدا وموضوعيا، بل انه مشارك ومسؤول. انه شكل من اشكال التدخل في الممارسة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية ... والتحليل النقدي للخطاب ليس استثناء للموضوعية العلمية المعتادة في العلم الاجتماعي: فالعلم الاجتماعي مرتبط على نحو جذري بالسياسات وأشكال صياغة السياسة، كما أثبته على نحو مقنع فوكو (١٩٧١–١٩٧٩) على سبيل المثال. ... غير ان هذا بكل تأكيد لا يوحي بأن التحليل النقدي للخطاب أقل علمية من أنواع البحث الاخرى، فمقاييس التحليل الدقيق والصارم والمنظم تنطبق على التحليل النقدي للخطاب بنفس المستوى من القوة كما هو معهود في الرؤى [العلمية] الاخرى. (ص ٢٥٨– ص٢٥٩).

معنى هذا ان الحقيقة العلمية والموضوعية المطلقة التي تتباهى فروع العلم بالسعي اليها عادة ليست هدف التحليل النقدي للخطاب، هذا التحليل الذي سوف أحاوله في هذه الدراسة. ان الدراسة التحليلية التالية لخطابين ظهرا في عمان في مطلع القرن العشرين تسعى بهذا المعنى الى «التدخل» معرفيا في الممارسة الاجتماعية في المجتمع العماني، الذي شهد حركة تطور كبيرة في مناحيه الحياتية، بدراسة تسهم في

توضيح الجوانب الاجتماعية للغة ورؤية الادوار التي تساهم فيها في ميدان التفاعل الاجتماعي، سعيا وراء هدف أعم يتمثل في تعزيز الحس النقدي تجاه اللغة وأدوارها الاجتماعية.

كتاب «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود»

الكتاب الذي تتكون منه مادة هذه الدراسة هو «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» للإمام نور الدين عبدالله بن حميد السالمي. (إبعادا للبس محتمل تنبغي الاشارة الى ان نور الدين عبدالله بن حميد السالمي لم يكن إماما بالمفهوم السياسي لمصطلح «الامام»، أي القائد السياسي كما تعينه النظرية السياسية في المذهب الاباضي وغيره، وكما تحقق تاريخيا في التاريخ العماني، انما يضاف اليه لقب «الامام»، كما في هذه الدراسة، تقديرا واحتراما لدوره العلمي ومكانته في تجديد فكر المذهب الاباضي). ظهرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب، وهي التي اعتمدناها في هذه الدراسة، في عام ١٩٩٥، وقد نشرته مكتبة الامام نور الدين السالمي. ويقع الكتاب في ٨٠ صفحة من القطع المتوسط، ويتكون من مقدمة ستة فصول وخاتمة. (تشير الخاتمة الى تاريخ تدوين الكتاب «وكان الفراغ من تسويده عشية السبت، لست بقين من شهر الله المحرم سنة ألف وثلاثمائة وثمانية وعشرين للهجرة»، وهذا يشير الى ان الكتاب قد دون في فترة متأخرة من حياة الامام نور الدين السالمي، حيث توفي، رحمه الله، في ٥ ربيع الاول من عام ١٣٣٢ للهجرة أي في عام ١٩١٤ م (انظر السيرة الموجزة لحياته في كتابه «روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القرآن»، تحقيق عبدالرحمن السالمي، ١٩٩٥).

الفصل الاول حمل عنوان «في التحذير من مدارس النصارى»، والثاني «في لباس النصارى»، والثالث «في تعليم اللغة الاجنبية»، والرابع «في حلق اللحى»، والخامس «في السبب الذي دخل النصارى بلاد الاسلام»، اما الفصل السادس فحمل عنوان «في الحث على التناصر والتآزر والاستعداد للعدو بما يستطاع من قوة والتنبيه على

غوائله»، أما خاتمة الكتاب فقد احتوت على تنبيهات حول التحذير من مطبوعات النصارى ونحوها، وفي الطريق لتهذيب الاطفال.

قبل ان نلج مباشرة في تحليل الكتاب نرى انه من المهم ان نتعرض بالتحليل لقصة تدوين هذا الكتاب كما يرويها الامام السالمي، حيث إنها تحمل كثيرا من الدلالات التي تعين على اضاءة بعض النقاط الرئيسية في هذه الدراسة. يقول الامام السالمي في مقدمة الكتاب:

> هذا جواب لكتاب وصلني من زنجبار، مجادلا فيه عن اخوان الكفار، عبدة الدرهم والدينار، وذلك حين نزع الله حكومة زنجبار من أيدي المسلمين بما كسبت أيديهم. وسلط عليهم عدوهم، بما تركوه من أوامر ربهم، فاحتلها النصارى بالمكر والخدائع، ونصبوا لهم أنواع الحيل السالبة للدين، رغبة في سلب دينهم، كما سلبوا دنياهم، فيكونون سواء، فمال اليهم من لا خلاق له من جهال المسلمين، ومن زاغ عقله عن سنن الدين، فتزينوا بملابسهم، وعوجوا ألسنتهم بلغاتهم، وخالطوهم في مدارسهم، وعاونوهم في محاكمهم التي هي بيت الظلم ومستقر البوار، فصدرت مني اليهم اشارة بالنصيحة عن هذا الاعوجاج، ومطالبة الرجوع الى أقوم المنهاج، فصدر منهم هذا الهذيان، الذي يزعمون انه من الاحتجاج، فلم أر بدا من جوابهم، خوف الوعيد المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا ظهرت البدع في أمتي فعلى العالم أن يظهر علمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل.. (ص ٦).

تشير هذه المقدمة بوضوح الى السبب الذي من أجله كتب هذا الكتاب. وان نظرنا الى تسلسل الاحداث المؤدية الى هذا التأليف لوجدناها تتكون من البنية التتابعية التالية:

- الحياة في زنجبار (قبل وصول الكفار) حياة اسلامية.
- وصول الكفار، وفرضهم لنمط حياة مغاير للنمط الاسلامي الموجود.
- محاولة تكيف سكان زنجبار المسلمين مع هذا النمط الجديد المفروض من قبل سلطة أعلى.
- نصيحة إعتراضية من قبل الامام السالمي الى سكان زنجبار تدعوهم الى رفض نمط الحياة الجديد والعودة الى النمط الاسلامي المألوف.

- احتجاج من قبل بعض سكان زنجبار على نصيحة الامام السالمي.
- تدوين الكتاب كرد فعل على هذا الاحتجاج.

تسلسل الاحداث هذا يكشف لنا عن الكثير عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تلك الفترة، غير ان تركيزنا هنا سينصب على ما يمكن تسميته بصدام خطابين داخل الثقافة العمانية والظروف التي أدت الى هذا الصدام. فالقضية الاساسية التي تشغل «بذل المجهود» ليست مجرد استفتاء ورفض فتوى وانما هو حالة تاريخية مر بها المجتمع العماني تأثر فيها بالمتغيرات التاريخية المتمثلة في التأثير الاستعماري الاوروبي والنمط الحياتي الذي نشأ في المجتمعات التي وجد فيها، هذا التأثر جاء على شكل محاولة لما اسميه بالتكيف الثقافي والحضاري مع النمط الجديد، حيث كما يقول الامام السالمي «مال اليهم من لا خلاق له من جهال المسلمين، ومن زاغ عقله عن سنن الدين، فتزينوا بملابسهم، وعوجوا ألسنتهم بلغاتهم، وخالطوهم في مدارسهم، وعاونوهم في محاكمهم».

إن نظرنا الى الامر من ناحية خطابية لرأينا بوضوح خطابين في حالة صدام: خطاب الالتزام الديني والثبات الحياتي الذي يمثله الامام نور الدين السالمي والمؤلفين الذين يقتبس منهم في كتابه، وخطاب التكيف الذي يمثله محتجان من زنجبار. واشارة الامام السالمي الى «هذا الهذيان الذي يزعمون انه من الاحتجاج» تدل دلالة كبيرة ليس فقط على حدوث هذا الصدام فحسب وإنما على تغير في بنية المجتمع بطرحه خطابات حياتية جديدة تحاول خلخلة سيادة الخطاب الديني وسيطرته المعهودة. فالرسالة القادمة من زنجبار ليست رسالة وصفية لنمط الحياة الجديد ومحاولة تبرير التعايش معه فقط، وانما كانت، كما لاحظ الامام السالمي نفسه، مما «يزعمون انه من الاحتجاج» وهو ما نرى انه يفترض جرأة من قبل كتابه على هذا الاحتجاج، وهي جرأة ان نظرنا اليها في سياقها التاريخي وفي شخصية المحتج عليه لرأينا أهميتها، فقد كان الخطاب الديني هو المسيطر في عمان، سيطرة

لم يتجرأ على «الاحتجاج» عليها أحد طوال قرون عديدة، وكون الاحتجاج كان ضد الامام السالمي نفسه، فالقضية في غاية الأهمية والدلالة. ذلك ان الامام نور الدين السالمي كان يعتبر من أهم ممثلي مؤسسة العلماء الدينيين الذين كانوا هم في الواقع المسيطرين على النمط الحياتي المعيشي العماني بأكمله، حيث امتدت سلطتهم الى تعيين الامام وخلعه اضافة الى وظائفهم التقليدية في الاشراف على المستويات الحياتية العادية للمجتمع من خلال القضاء والافتاء. اذ ان صدور هذا الاحتجاج ضد الامام السالمي نفسه يعني ان تغيرا ما قد حدث في المجتمع جعل من حدوث هذا الاحتجاج ممكنا وعلنيا.

ومن الدلالات الاخرى التي تشير اليها هذه المقدمة القصيرة ارتباط مؤسسة العلماء في تلك الفترة بالواقع المعيشي للناس. نلمس ذلك من استجابة الامام السالمي للتغير الذي حدث في النمط المعيشي لعمانيي زنجبار في أمرين هما استجابته الاولى التي تمثلت على شكل «اشارة بالنصيحة»، واستجابته الثانية التي تتجلى في كتاب «بذل المجهود» نفسه. وهنا يتوجب ان نشير الى نقطة غاية في الاهمية، وهي حياتية الوضع الثقافي آنذاك، فالقضايا التي كانت تطرح لم تكن أمورا نظرية عقائدية فحسب وانما ظواهر حياتية معاشة كالمدارس وتعلم اللغات والملابس وغيرها. وعلى الرغم من ان رد الامام السالمي كان يمثل الثبات الديني وقياس الواقع بمقياس النصوص الدينية الاصلية المتمثلة في النص القرآني والسنة النبوية الا ان التفاعل مع الأمور الحياتية للمجتمع ومحاولة التأثير في الواقع هو أمر ينبغي الاشارة اليه هنا باعتباره دلالة على مستوى من مستويات الالتزام الاجتماعي.

هذه الاشارة ذات أهمية لسبب آخر وهو ان المجتمع كان يتفاعل داخليا وان رؤية الذات وتحديد الهوية القومية والدينية كانت تتم من خلال ممارسات هذه الذات الاجتماعية، أي ما يقوم به المسلمون العمانيون في زنجبار وليس من خلال خطاب تضادي مع الاخر، سواء أكان هذا الاخر مذهبيا أو دينيا او قوميا.

اذا نظرنا الى الكتاب من منظور حضاري أعلى سنجد انه رد فعل على التقاء حضارتين: الحضارة الاسلامية، المتمثلة في مسلمي زنجبار ونمط حياتهم العربي الاسلامي، والحضارة الغربية المتمثلة في الانجليز ونمط الحياة الذي أوجدوه في زنجبار. ان الكتاب اذن محاولة للدفاع عن الهوية القومية (العمانية) والدينية (الاسلامية) إزاء هجمة من هوية تختلف في قوميتها (الانجليز) ودينها (النصارى واليهود). الكتاب بهذا المستوى يمثل اذن لحظة مهمة من لحظات التاريخ العماني، فهو يصور لحظة لقاء (او، ان شئت، صدام) حضارتين، ودفاع الحضارة الاسلامية عن ذاتها، ويعبر عن صراع بقاء حضاري.

الا ان هذا المستوى الحضاري ليس ما يشغلنا هنا، حيث اننا سنركز على الداخل العماني فقط وسنحاول تقديم رؤية لما نعتبره صدام خطابين داخل الثقافة العمانية، الخطاب المسيطر وهو الخطاب الديني والخطاب الجديد وهو خطاب التكيف الاجتماعي. ما تبقى من هذه الدراسة سيخطو الخطوات التالية: سنقدم أولا الخطابين المتصادمين من خلال اطروحات كل منهما، والنسق التصوري الذي يجعل كل خطاب منهما مترابطا في ذاته ومتميزا عن الخطاب الاخر، ومن خلال الآليات الخطابية (اللغوية) التي يقدم عبرها كل منهما اطروحاته. بعد هذا العرض سنحاول تشكيل صورة لما نسميه بلحظة الصدام الخطابي، ويتمثل هذا في وصف ديناميكية الصدام وحركيته من خلال تحليل للآليات التي عمد كل من الخطابين الى استخدامها، ثم ننتقل الى الاستنتاجات التي توصلت اليها هذه الدراسة.

الخطاب الديني: اطروحاته ونسقه التصوري

الخطاب الديني الذي يمثله الامام نور الدين السالمي هو خطاب يعتمد أساسا على قوة السلطة الدينية في عمان آنذاك، هذه السلطة التي استمرت زمنا طويلا في عمان اعتمدت على القوة الاجتماعية والسياسية النابعة من النصوص الاسلامية الاصلية وهي النص القرآني والنص النبوي اضافة الى التجارب الماضية في تطبيق الدين في

الحياة الانسانية كفترة الخلفاء الراشدين أو الائمة في عمان مثلا. وإذا كان اهتمامنا ينصب على الجانب الاجتماعي من اللغة فإننا نرى ان هذه النصوص قد كان لها دور أساسي في وضع السلطات الاجتماعية في عمان، حيث كان دورها تبريريا لمكانة علماء الدين، اضافة الى الدور الدفاعي– الهجومي الذي يتجلى خير تجل في الحالات التي يتعرض فيها هذا الخطاب الى تحد او «احتجاج» من خطابات اخرى، لا تنبع أساسا في طرحها من نفس المصادر الأصلية، وانما من ممارسات وتجارب حياتية مغايرة كما سنرى لاحقا.

نعتمد هنا التفرقة بين الطروحات الكبرى (Macropropositions) والاطروحات الصغرى (Micropropositions)، فالاطروحات الكبرى تمثل الافكار المحورية التي يقدمها نص او مجموعة من النصوص او خطاب اجتماعي معين، اما الاطروحات الصغرى فهي تفاصيل الاطروحات الكبرى، أي الافكار التفصيلية الموجودة في النصوص او الخطابات. تقول كرستينا شافنر (Schaffner: 1995) (ان البنية الدلالية لنص ما هي سلسلة منظمة من الاطروحات يتم تقديمها على نحو مترابط في بنى معينة في مستوى سطح النص (أو ظاهره)، وحين يستوعب القراء النص فإنهم يقومون بتقليص وتنظيم المعلومات من خلال استخدام عمليات ذهنية (أي، القوانين الكبرى للحذف والتعميم والتشكيل) سعيا وراء البنى الدلالية الكبرى للنص» (ص٧٦).

تعتمد بنية الخطاب الاسلامي اذن على الاطروحات الكبرى التالية:

- النصوص الاصلية تمثل حقيقة (إلهية)، ولذا فهي صحيحة في ذاتها
- صحة هذه النصوص تجلت ايضا في تطبيقها الذي استمر قرونا عديدة في عمان (فترة الائمة)
- أي محاولة لتعطيل أحكام هذه النصوص ودلالاتها وانعكاسها على الواقع الحياتي للناس هو بعد عن طريق الدين

- أي بعد عن الدين يجب ايقافه.

إضافة الى هذه الاطروحات التي تسيطر على الخطاب الاسلامي عموما فإن نظرة على نسقه التصوري تضيء لنا جانبا مهما في هذا الخطاب. يقوم هذا الخطاب على مجموعة من الاستعارات الاساسية، وهي ما اسميها بالاستعارات الاستراتيجية التي هي، في فهمي، تلك الاستعارة التصورية الذهنية التي لها دور أساسي في تشكيل اطروحات طرف من اطراف واقع اجتماعي–سياسي. سأوضح المفهوم في سياق عربي. يوجد من يرى ان «جميع العرب اخوة» وان «الدول العربية دول شقيقة»، وان «الوطن العربي بيت واحد» وهذا يعكس طرحا سياسيا يؤكد الوحدة العربية من خلال الاستعارة الاستراتيجية [العرب عائلة واحدة]، في حين نجد ان هناك من لا يرى هذا الطرح حيث يعتقد البعض ان الدول العربية هي دول مستقلة، ورغم المشتركات الثقافية فيما بينها الا انها لا «ترتبط» ببعضها الاخر سياسيا، وهذا الطرح يستغل استعارة استراتيجية اخرى وهي استعارة [الاستقلال التام] لكل دولة وعدم وجود [ارتباط] لازم بين الدول العربية. الاستعارات المفهومية الاستراتيجية للخطاب الديني هي كما يلي:

[الاسلام فضاء ذو حدود]: هذه الاستعارة استراتيجية ليس فقط في الخطاب الديني للامام السالمي فقط وانما في الخطاب الديني الاسلامي على وجه العموم. وتقوم هذه الاستعارة على معرفتنا بالفضاءات المغلقة، كالغرفة، أو السيارة، او قاعة الدرس او السينما:



فنجد ان الفضاءات المحدودة تحدد الداخل والخارج والحدود، فالشكل يوضح مستطيلا محدودا من جميع الجوانب، وثمة نقطتان، نقطة تقع «داخله» والنقطة الاخرى «خارجه».

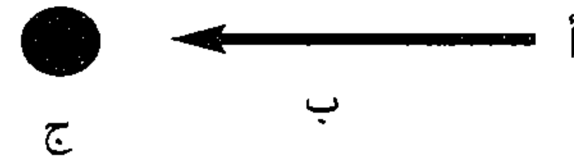
لقد أوضحت النظرية التجريبية للإستعارة ان خبرتنا بالاشياء المادية البسيطة في حياتنا ومعرفتنا بها تعيننا على تشكيل المفاهيم المجردة. وهنا فإن معرفتنا بكون جسمنا مثلا داخل غرفة معينة او خارجها ينقل حسب مقتضيات الخطاب الديني ليشكل تصور الدين، فكما انك قد تكون داخل الغرفة او خارجها، كذلك فإنك اما ان تكون داخل الدين او انك تخرج منه. ان هذه الاستعارة استراتيجية في الخطاب الديني فبنيتها تمكن ممثلي الخطاب الديني من تحديد الذات بصفتهم داخل فضاء الدين، وتحديد الاخر الذي يرى اما انه يمارس حياته داخل اطار الدين أو انه قد جاء بفعل «يخرجه» من الدين.

اذا نظرنا الى خطاب الثبات الذي يطرحه الامام السالمي فسنجد تجليات هذه الرؤية التي تتحكم في تعامله مع التفاعل والصراع الاجتماعي. لنتأمل مثلا العبارتين التاليتين:

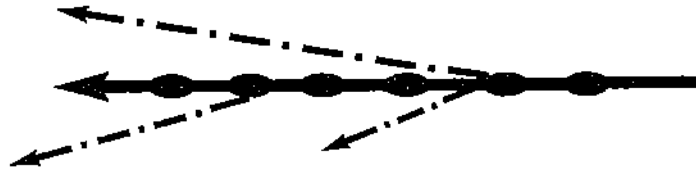
> دواهي عظمى ومصائب كبرى، يعلم ذلك جميع العقلاء، ولا يخفى الا على الجهلة الاغبياء، فمن فوائدهم انهم يخرجون هؤلاء الصبيان الذين يتعلمون في مدارسهم من دين الاسلام اخراجا حقيقيا بقلوبهم. (نقلا عن النبهاني: ص ١٠).

> وأما ليس ما كان شعارا للكفر من يهودية او نصرانية او مجوسية، كالزنار ونحوه فهو شرك اجماعا، وخروج عن الملة الاسلامية. (ص ٣٠)

[الاسلام طريق (او صراط) مستقيم و الاسلام تحرك من موضع لاخر]: وهنا فإن خبرتنا بالطرق والاتجاهات تنقل لتشكيل رؤية معينة ايديولوجية للدين. فتنقلنا من موضع لآخر يفترض ان ثمة نقطة بداية وان ثمة طريقا ينبغي عبوره وان ثمة هدفا نصل اليه. كما يشير المخطط التالي:



فهنا نجد ان النقط (أ) تمثل نقط البداية، و(ب) الطريق و(ج) الهدف الذي يسعى الشخص المتحرك للوصول اليه. بنية التحرك هذه عادة ما ترتبط ببنية الخط المستقيم. فالخط المستقيم يفترض ان جميع النقاط الموجودة على الخط تتوازى في المستوى ان قيست بمقياس مساحي كما يشير المخطط التالي:



إن ربط الخط المستقيم بالتنقل الى هدف معين يعني ان الطريق للوصول الى الهدف يغدو طريقا مستقيما (السهم الاسود الداكن). يشير المخطط أيضا الى الطرق المنحرفة عن الطريق المستقيم (الأسهم المنقطة). ان هذا يعني انك اذا اردت الوصول الى الهدف فإن عليك ان تستخدم الطريق المستقيم (طريق الهداية أو الهدى)، اما اذا زغت عن الطريق وانحرفت فإنك لن تصل الى الهدف المنشود، بل انك ستصل الى اهداف غير محبذة كالكفر والجحيم(طريق الضلال). ان معرفتنا بهذه الامور البسيطة كالتنقل والطرق المستقيمة والانحراف عن الطرق تعيننا لتشكيل تصورات عن مفاهيم مجردة كالدين، فالدين هنا طريق يقود الانسان الى هدف السعادة الابدية، وهو طريق مستقيم اذا ما انحرف عنه الانسان فإنه لن يصل الى النهاية المرجوة.

على المستوى الاجتماعي فإن هذه الاستعارة (الاسلام طريق مستقيم يوصل الى الجنة) ترتبط أساسا بالوضع الاجتماعي للسلطة الدينية في المجتمع العماني. فهذه الاستعارة المفهومية توفر الامكانية لتحديد الصحيح والخاطئ دينيا، وتحديد الذات والاخر الاجتماعي. ولذا فإنها عادة ما يستخدمها الخطاب الديني في محاولة تحديده للاطراف الاخرى فهي توفر ذخيرة يمكن بها تحديد الاخر «المنحرف» الذي «يضلل» الناس، أي يبعدهم عن الطريق الصحيح.

ان لغة الامام السالمي في كتابه تظهر بجلاء تحكم هذه الرؤية التصورية للدين ودوره في الحياة في خطابه:

● فصدرت مني اليهم اشارة بالنصيحة عن هذا الاعوجاج، ومطالبة الرجوع الى أن اقوم المنهاج.(ص ٦)

● ﴿فآمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض، واستبدلتم بالرشد غيا، وبالهدى ضلالا﴾.(٢٩)

... وقوله تعالى: ﴿ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل﴾.(ص ٣١)

هذه فيما نرى، وحسب مقتضيات هذه الدراسة، هي الاستعارات الاستراتيجية التي تتحكم في الخطاب الديني للامام نور الدين السالمي. ان هذه الاستعارات تتماشى كما رأينا مع الطروحات الاساسية للخطاب الديني وهو ما يجعله خطابا واضح المعالم منسجما تصوريا وخطابيا مع اطروحاته الكبرى وتفاصيل تلك الاطروحات كما هو موجود في الرؤية التي يطرحها الامام السالمي في «بذل المجهود». هذا الانسجام والترابط الداخلي للخطاب يعتمد أساسا على النسق التصوري الذي يقوم على تصورات «جغرافية» تحدد موقع الاطراف المشاركة في الصراع او التفاعل الاجتماعي.

خطاب التكيف: اطروحاته ونسقه التصوري

يطرح المحتجان الزنجباريان رؤية مخالفة لرؤية الامام السالمي. هذه الرؤية، رغم اقرارها بأهمية النصوص الاصلية في تحديد نمط الحياة، الا انها تبرز عوامل حياتية تؤثر تأثيرا مباشرا في حياتهم. هذه العوامل هي عوامل حياتية تعتمد على التجربة والمعايشة وعلى الظرف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي كانت تعيشه زنجبار آنئذ من خلال الاطروحات التالية:

● في زنجبار متغيرات حياتية اجتماعية واقتصادية وسياسية انتجت وضعا

معيشيا مختلفا.

● الالتزام بالنصوص المقدسة كما يقدمه الخطاب الديني أمر غير ممكن بسبب المتغيرات.

● البقاء اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا يفترض مجاراة هذه المتغيرات، بسبب عدم ضرر هذه المتغيرات ضررا كبيرا من جانب، وبسبب عدم وجود وسيلة أخرى غير هذه المجاراة والتكيف مع المتغيرات.

● في هذا الوضع لا سبيل الا التكيف والتغير.

كما سنرى لاحقا ان خطاب التكيف يتميز بأمر غاية في الاهمية هو انه لا يعتمد فقط على فكرة التكيف الذي لا مفر منه، رغم انها الاطروحة الرئيسية فيه، فهو يطرح أيضا رؤية اخرى مغايرة تماما للخطاب الديني، رؤية تعتمد على المشاهدة وتتمركز اساسا على اظهار الجوانب الايجابية للتغير. معنى هذا ان خطاب التكيف هو، فيما نرى، جزء بسيط من عملية تغير اجتماعي كبرى للخطاب فيها دوران اساسيان: دور العاكس لهذا التغير ودور المشارك فيه. إن النصوص الاحتجاجية التي يوردها الامام السالمي في الكتاب تكشف بوضوح عن هذا التغير الذي كانت تعيشه زنجبار، لكنه في الوقت ذاته كان يعد جزءا مهما في عملية التغير ذاتها، فالتغير هنا قد أنتج خطابا (تنظيريا اجتماعيا) ومعرفة خاصة به، تؤسس لما سيستجد من مراحل عملية التغير هذه.

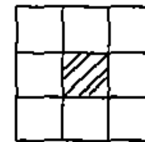
واذا نظرنا الى النسق التصوري لخطاب التكيف فإننا نلاحظ أمرا في غاية الاهمية وهو عدم وجود نسق تصوري متكامل مثلما هو عند الخطاب الديني الذي أسس نسقه التصوري على مدى أجيال وجراء وجود فاعلية النصوص المقدسة التي كان لها دور أساسي في تشكيل النسق التصوري ليس للخطاب الديني فقط وانما للفرد العادي في المجتمع. ان مرد بعض مظاهر الاضطراب الداخلي لخطاب التكيف هو ما جادلنا فيه سابقا من ان خطاب التكيف مرحلة انتقالية فقط في عملية تغير اجتماعي كبرى.

في خطاب التكيف نجد ان الاستعارة الاستراتيجية الاساسية هي التكيف. وقبل ان أوضح كيف عملت هذه الاستعارة في المستوى الاجتماعي لمصلحة ممثلي هذا الخطاب ومنتجيه، سأوضح أولا بنيتها التصورية. ان هذه الاستعارة تقوم اساسا على وضعنا الجسمي في تفاعله مع البيئة حوله. فالوضع الاساسي الذي نعيش فيه هو الوضع العادي الذي تمارس فيه اجسامنا وظائفها دون الحاجة الى القيام بأفعال اخرى غير معتادة، ولكن نجد احيانا انفسنا في أوضاع تتطلب منا تغييرا في وضعية جسمنا لمناسبة وضع خارجي. لنأخذ مثلا الاوضاع الطقسية غير الطبيعية مثل البرودة الشديدة. ان البرودة الشديدة تفرض علينا التعامل معها بحيث نمنع ضررها على جسمنا، ولذا نبادر الى التكيف معها من خلال الملابس الثقيلة التي تمنع تعرض الجسم لدرجة البرودة غير الطبيعية. مثال اخر: تخيل انك تحاول الدخول في احد انفاق قلعة الحزم: ان النفق، وهو الظرف الخارجي، يفرض عليك الحركة جسميا بوضع معين، ذلك انه لا يمكنك الحركة في النفق قياما كما هي العادة، لذا فإنك تشكل وضع جسمك كاملا (وضع الرأس، وضع القدمين... الخ) بحيث يتلاءم مع الظرف الخارجي المتمثل في بنية النفق (التي تشمل شكله وحدوده المساحية على وجه المثال). فيما يلي سنحاول تقديم مخطط مبسط لتصور التلاؤم والتكيف:

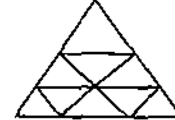
الوضع (١): المربع



الوضع (٢): الظرف الخارجي الطبيعي (قبل التغيير) مربعات



الوضع (٣): الظرف الخارجي مثلثات



الوضع (٤): المربع يصبح مثلثا



الوضع (٥): التكيف



يظهر المخطط شكلا معينا (١) هو المربع (مجازيا هو الفرد في زنجبار) الموجود في ظرف يناسبه (٢)، أي وضع المربعات (النسق الاجتماعي التقليدي القائم على مركزية الخطاب الديني)، ثم (٣) يحدث تغير في الظرف الخارجي يتمثل في تحول مجموعة المربعات الى مثلثات (المتغيرات التي حدثت في زنجبار بعد مقدم الاستعمار وما صاحبه من تغيرات). هنا فإن الشكل، لكي يكون منسجما مع الوضع الجديد، لا يجد أمامه من سبيل الا التحول الى مثلث (٤). هذا التحول (محاولة التأقلم مع الظروف الاجتماعية الجديدة من خلال أفعال اجتماعية غير معهودة في الوضع السابق) تجعل منه في وضع منسجم مع الظرف الخارجي الجديد (أي ان الفرد يصبح منسجما مع المتغيرات الاجتماعية). نشير هنا إلى ان هذا المخطط يبسط عملية التكيف الاجتماعي التي تتكون من بنية معقدة ومن عمليات تفاعلية اجتماعية ونفسية واقتصادية وسياسية عميقة، لكنه مع ذلك يظهر المراحل الأساسية لتصور التكيف الاجتماعي.

ان هذه البنية البسيطة للتكيف تشكل الجزء التصوري الجوهري في خطاب التلاؤم والتكيف الزنجباري. حيث انها تمكن المتحدث من محاولة فهم الظواهر غير المادية والتعامل العقلاني والتفاعل معها وتبرير الفعل الاجتماعي على المستوى الاعم. ان هذا المخطط التصوري ذو أبعاد تكمن في لب عملية التغير الاجتماعي وصراع القوى داخل المجتمع العماني، فبنية التكيف تفترض ان التغير الاساسي لا ينبع من تغير في ذات الفرد نفسه وانما في الظرف الخارجي الذي يستلزم تغيرا في الذات والممارسة الاجتماعية التي قد لا تتفق ومتطلبات الخطاب الديني الذي يصر على الثبات.

أضف الى ذلك نقطة مهمة اخرى، وهي ان القيام بإعمال هذه الاستعارة وليس غيرها أمر مهم في دلالته الخطابية، فهو نوع من التحدي التصوري للخطاب الديني، ذلك ان الخطاب الزنجباري هنا لا يوظف نفس الاستعارات المسيطرة على الخطاب الديني [مثل الاسلام فضاء مغلق، والاسلام رحلة في خط مستقيم] بل انه يتجاوزها

ليشكل نسقه التصوري الخاص به. ان هذا التحدي لا تتمثل أهميته في تقديم تصور جديد فقط، بل ان اهميته الكبرى تكمل في كونه فعلا اجتماعيا في ذاته. انه فعل فهم جديد للعالم ولتفاعل الانسان العماني والمسلم عموما مع متغيرات الواقع. فهو يمثل رفضا للتصورات الاستراتيجية المشكلة للخطاب الديني وتقديما لتصور جديد يعكس الابعاد الاجتماعية الجديدة والصراعات والتفاعلات داخل المجتمع العماني ويكرس عملية التغير.

آليات الصدام

يعكس الكتاب كما أشرنا لحظة صدام بين خطابين وجدا في المجتمع العماني الحديث. ولكن قد يسأل البعض «لماذا هو صدام؟ أليس الأمر أكثر من خلاف في الآراء عالم دين وشخص عادي؟ بين شخص لا يعرف في امور الدين وعالم دين يحاول ان يشرح الامر كما يراه الشرع؟». ان هذه الدراسة لا تنفي مستوى العلم بالدين الذي يميز الامام نور الدين السالمي وهو ليس محل أدنى شك وليس مجال الحديث عنه هنا، لكن للأمر (الامر الاجتماعي تحديدا) زوايا مختلفة ليس العلم بالدين الا احدها. الزاوية التي أطرحها في هذه الدراسة زاوية مختلفة وتنطلق من منطلقات نظرية مختلفة، فالدراسة هذه تنطلق من رؤية ترى في اللغة فعلا، أو ممارسة فعلية لها أهدافها وآثارها، وهي رؤية تتجاوز ما ساد من ان اللغة ليست الا وسيلة اتصال محايدة بين بني البشر. مثال بسيط على الفعل اللغوي: حينما يقول الزوج (المسلم) لزوجته «انت طالق» فإنه لا يخبرها فقط، أي انه لا يوصل معلومة منه اليها فقط، بل انه أساسا يمارس فعلا اجتماعيا هو الطلاق، وهو فعل له دلالاته وعواقبه الاجتماعية. نفس هذه النظرة (أي اللغة كفعل) تسري على كل ممارسة لغوية. أضف الى ذلك انني أنطلق من بعض ما توصلت اليه الدراسات النقدية المعاصرة والتي لها تراث فلسفي خاص بها يتمثل بعضه في دراسات ميشيل فوكو حول الخطاب ودوره في التفاعل الاجتماعي، ودراسات التحليل النقدي للغة كما هو عند روجر فاولر ونورمان

فيركلاف وغيرهما ممن طوروا النظريات الاجتماعية النقدية في ميدان اللسانيات (لن نتمكن هنا من تقديم عرض شامل لتطور البحث في نقد المعرفة واللغة ولكن يمكن لمن يرغب في الاستزادة الاطلاع على كتاب ميشيل فوكو «اركيولوجيا المعرفة» (Foucault: 1972)، وكتاب روجر فاولر «النقد اللغوي» (Fowler: 1996)، وكتب نورمان فيركلاف «اللغة والقوة (أو السلطة)» (Fairclough: 1989)، و«الخطاب والتغير الاجتماعي» (Fairclough: 1992) و«الوعي النقدي باللغة» (Fairclough: 1995).

هذه الدراسات مجتمعة أوضحت ان اللغة تعكس الواقع الاجتماعي وصراع القوى المختلفة فيه من جانب، وتشارك في هذا الواقع من جانب آخر. وهذا، بتلخيص، هو المنطلق النظري الذي يقوم عليه هذا الفصل. فالفصل اذن محاولة في التحليل النقدي للغة في سياق عماني.

بهذا الاطار النظري في الذهن، فإن قراءتي لكتاب «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» للإمام نور الدين السالمي قد أقنعتني بإمكانية دراسته من هذه الزاوية، فالكتاب، كما سأوضح لاحقا، موظف في سياق اجتماعي ويؤدي بهذا وظيفة اجتماعية.

ان فهم الصدام الخطاب الذي يعكسه الكتاب فهما أعمق يتطلب مني تتبع الآليات التي عمد كل من الخطابين الى توظيفها في مستوى النص. ان كلمة الصدام التي استخدمها هنا تفترض انني استخدم استعارة [المناظرة الفكرية معركة] في فهمي لتفاعل طرفي الكتاب. وأنا هنا على وعي تام بذلك وأرى ان استخدام تصور المعركة ليس عفويا وانما استخدمه لأسباب متعددة. فأولا ان تصور المعركة يمكنني كباحث من رؤية جوانب مهمة في الكتاب لا يمكنني رؤيتها فيما لو استخدمت مجالا تصوريا مختلفا كأن أقول إن المناظرة هنا [تبادل] لوجهات النظر. فكل من الخطابين هنا يعكسان روحا تنزع نحو التشكيك في شرعية وجود الاخر، فالخطاب الديني يرى ان لا شرعية دينية تسند خطاب التكيف ذلك انه منبت تماما من السند

الشرعي، فيما يرى خطاب التكيف ان الخطاب الديني منبت عن الواقع ومتغيراته التي لا يمكن ردها ولذا فإن وجوده، بصورته تلك، امر غير عملي الا اذا تكيف هذا الخطاب الديني نفسه مع الواقع ومقتضياته. فنحن اذن ازاء خطابين لا يمكن وصفهما الا بأنهما متصادمان، وهنا فإن رؤية هذه المناظرة بإعتبارها معركة تمكن من رؤية الاستراتيجيات والتكتيكات التي قام بها كل من الخطابين على مستوى النص لطرح أفكارهما الاساسية ولنزع شرعية الخطاب الاخر، وبهذا فإن [المعركة] هي وسيلة كاشفة بحثيا.

أضف الى ذلك اني أرى الامر من منظور المعركة لسبب منهجي، يحكم هذه الدراسة بأكملها وهو اني ادرس هذا الكتاب وصدام الخطابين فيه من منظور اجتماعي يمثل الصراع الاجتماعي على السلطة وتفاعل القوى الاجتماعية المختلفة فيه جزء محوري. وهنا اكرر اني لا انظر الى اللغة بإعتبارها نظام اشارات يستخدم لوظيفة تواصلية، بل من منظور اجتماعي، فاللغة (مثل كتاب «بذل المجهود») تكشف الصراع الاجتماعي عن طريق ابراز اطرافه ومحاوره المختلفة من جانب، فيما تشارك من جانب آخر في عملية الصراع. ان هذا الكتاب بالنسبة لي كباحث هو وسيلة استخدمها لرؤية صراع او صدام اجتماعي شهدته تلك الفترة، أما بالنسبة لمستخدميه فإنه كان وسيلة تعبيرية ذات وظيفة اجتماعية تكرس او تزعزع الواقع الاجتماعي. وعلى هذا فإن الصراع والمعركة هما أمران منهجيان يفرضهما الاطار النظري الذي يحكم رؤيتي وقراءتي للكتاب من ناحية والمنهج الذي أتبعه في قراءتي وتحليلي له من ناحية أخرى.

هذا الاطار النظري لم يفشل، حسبما أرى، حينما حاولت قراءة الكتاب من خلاله. فالكتاب يشير بوضوح الى الواقع الاجتماعي والصراع الذي شهده. فإن نظرنا فقط الى اطرافه لوجدنا ان الامر يتجاوز الفردية في الطرح، ذلك ان الكتاب يقدم طرح الامام السالمي نفسه وهو طرح يمثل الخطاب الديني عموما، اما خطاب التكيف

فيمثله محتجان من زنجبار هما المحتج الرئيسي على نصيحة الامام نور الدين السالمي وهو المشار اليه في الكتاب بـ«المعترض»(ص٧) او «المعترض المجادل عن الذين يختانون انفسهم» (ص ٢٨)، اضافة الى معترض آخر يشير اليه الامام السالمي في الفصل المخصص حول حلق اللحى بقوله «غيره [أي غير المعترض الاول] ممن كان على شاكلته من أهل ناحيته» (ص ٥٤). اذن نحن ازاء طرفين واضحي المعالم، طرف يرى انه يقوم بوظيفة النصح، وطرف يحتج على ذلك. هذان الطرفان لا يشكلان الخطابين بأكملهما بالطبع وانما يعبران عنهما، فليس في وسعنا الان معرفة كمية النصائح الموجهة الى اهالي زنجبار وأيضا الاحتجاجات القادمة من قبلهم، ولكن يمكننا باطمئنان القول ان ثمة خطابين واضحي المعالم يحددان طرفي التفاعل والصراع الاجتماعي في تلك الفترة.

فإذا اتفقنا على ان رؤية الاختلاف في الرأي الذي يطرحه الكتاب من منظور المعركة او الصدام بين طرفين وجدا في المجتمع العماني في تلك المرحلة التاريخية فإني سأستخدم منهجا تحليليا ينبع من متطلبات المعركة ذاتها، وأهمها مفهوم الآليات (الاستراتيجية والاسلحة المستخدمة في الصراع). الآلية بهذا الفهم هي اذن اسلوب خطابي يمكن تقصيه من خلال اللغة ويستخدمه منتج نص ما من اجل تعزيز اطروحاته الكبرى ورؤيته للكون والمجتمع والكيفية التي يتم بها تنظيمهما.

الآليات الخطابية في طرح الخطاب الديني

يستخدم الخطاب الديني آليات عدة في صدامه مع خطاب التكيف، سنختار منها ما نعتقد انه أهمها وأكثرها اظهارا لاطروحاته ولمواجهة اطروحات خطاب التكيف، حيث سنتعرض لأربع آليات هي الاعتماد على قوة السلطة نفسها، وموضع التغيرات الجديدة وتفسيرها ضمن الامكانيات التي يطرحها الخطاب الديني، واستخدام لغة صحة جسدية ونفسية وعقلية، والتشكيك في الواقعية والغرضية التي يطرحها خطاب التكيف.

١- التركيز على السلطة الدينية بإعتبارها مرجعية للصواب والخطأ

كما هو متوقع من أي خطاب في موقع الهيمنة على الخطابات الاخرى في المجتمع فإن الخطاب الديني يقدم نفسه في هذا الكتاب كسلطة اجتماعية. واذا تتبعنا دلائل ذلك في الكتاب فإننا سنجد مظاهر شتى لذلك. فالنصيحة التي قدمها الامام السالمي لأهل زنجبار بعد سماعه عن التغيرات الاجتماعية التي لم يعهدها هذا الخطاب في تنظيمه المثالي للمجتمع حسب مخططه، كتعلم اللغات الاجنبية، ولبس الملابس الغربية، والدراسة في مدارس اجنبية او في مدارس يعلم فيها الاجانب او حتى في حلق اللحية، هذه النصيحة هي محاولة من قبل السلطة الدينية لإعادة الامور الى طبائعها قبل التغيير الاجتماعي. وقد يجادل البعض مرة اخرى هنا بأن ما كتبه الامام السالمي ليس أكثر من «نصيحة» كما يذكر هو في قوله: «فصدرت مني اشارة بالنصيحة عن هذا الاعوجاج ومطالبة الرجوع الى اقوم المنهاج» (ص٦)، بمعنى انها مبادرة لا هدف من ورائها، غير اني اود هنا ان اوضح أمرين.

اولهما: ان ما يشغلنا هنا ليس ما يقوله الخطاب الديني او ما يعتقد انه يفعله، وانما التفسير الاجتماعي لذلك الفعل في سياق البنية الاجتماعية الموجودة والتغيرات التي كان يمر بها المجتمع. فالنصيحة جاءت من الطرف الأقوى اجتماعيا وهو طرف العالم الذي كان تأثيره كبيرا في المجتمع آنذاك، وكانت موجهة الى طرف ليس ذي سلطة، فالطرفان ليسا في مستوى اجتماعي واحد (أي مستوى القوة الاجتماعية). فهذا اذن يحقق جانبا أساسيا من جوانب النظرة الاجتماعية التي نحاول تطبيقها في قراءتنا هنا.

ثانيا: ان هذه النصيحة جاءت كرد فعل على فعل اجتماعي غير مرغوب من وجهة نظر الامام السالمي، فعل يضاد تفسير الخطاب الديني للنصوص الدينية الاساسية وهي النص القرآني والسنة النبوية اضافة الى سيرة السلف الصالح، وهو ما يعني ان الامام السالمي قد دون نصيحته تلك استجابة لفعل قام به الطرف الاخر. فالنصيحة

هنا انما هي تجل لخطاب يحاول ايقاف هذا التغير. فنحن اذن ازاء فعل ورد فعل. الفعل الاصلي، التغير الاجتماعي كتعلم اللغة الاجنبية، قام به الكثير من العمانيين في زنجبار تكيفا مع الاوضاع الجديدة، أما الاستجابة المانعة، أي «النصيحة عن الاعوجاج ومطالبة الرجوع الى اقوم المنهاج»، فقد جاءت من قبل الامام السالمي.

الأمر الآخر هو اني لا انظر الى الامر، في هذا المستوى، بإعتباره أمرا يتعلق بإصدار احكام تقييمية، كما قد يتوهم البعض خطأ، فإني عندما اقول ان الامام السالمي كان في موقع السلطة الاجتماعية وانه يمارس من خلال الخطاب الديني هذه السلطة، وعندما اقول ان عمانيي زنجبار كانوا، في المستوى الديني على الاقل، كانوا «رعايا» لهذه السلطة، فإني لا أقصد ان احدد طرفا حسنا وطرفا سيئا في العملية الاجتماعية، وانما أرى ان هذا المشهد من مشاهد التفاعل الثقافي في عمان كان جزءا من عملية تغيير حدثت في تلك الفترة، كان لها اطرافها وأوضاعها كأي عملية اجتماعية اخرى، وتم تمثيلها في مستوى الخطاب اللغوي. وان كان احد الاطراف في هذه العملية أحد أهم العلماء الذين شهدهم التاريخ العماني، فإن الامر لا يلغي التفسير الاجتماعي، البعيد عن الاحكام القيمية، لتلك الفترة وما شهدته من تفاعل.

إذن فنحن ازاء عملية فعل ورد فعل اجتماعيين. واذا كان الامام السالمي قد دون نصيحته الى اهل زنجبار كرد فعل على ما رأى في تغيرهم من ضرر على دينهم، فإن هذه النصيحة قد جاءت برد فعل من قبل بعض افراد المجتمع العماني في زنجبار، كانت على شكل احتجاج، وهو فعل اخر ذو اهمية في التفسير الاجتماعي للتاريخ واللغة. فهذا الاحتجاج انما هو فعل هدفه تحدي نصيحة الامام السالمي، وهو ما أدى بالامام السالمي الى فعل اخر هو تدوين كتاب «بذل المجهود». وهذا الكتاب كفعل يدل على محاولة فرض رؤية محددة لكيفية تنظيم العالم (المجتمع) والتفاعل بين اطرافه كما يطرحها خطاب الثبات الديني. فالكتاب كله اذن هو فعل اجتماعي يقصد منه ليس كبح التغير الاجتماعي في زنجبار فقط وانما ايضا الرد على خطاب التكيف

الذي تجلى في رسائل الاحتجاج القادمة من زنجبار.

إن حديثنا السابق يعني ان تأليف الكتاب بأكمله يمثل تجليا لآلية استخدام السلطة الدينية لممثل الخطاب الديني (الامام السالمي). واذا كان هذا التجلي قد جاء على مستوى تأليف الكتاب بأكمله فإننا نجد الكثير من مظاهر استغلال الية الفرض المباشر للسلطة في مواضع كثيرة في رد الامام السالمي (ومن يقتبس منهم) على رسالة المعترضين الزنجباريين.

وتتجلى آلية اظهار السلطة الدينية وأهميتها الاجتماعية بوضوح في كتاب «ارشاد الحيارى في تعليم المسلمين من مدارس النصارى» للشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني الذي يقتبس منه الامام السالمي بعض آرائه حول عدم جواز تعليم اولاد المسلمين في هذه المدارس، فالنبهاني يحدث الاب الذي يأخذ ابنه الى مثل هذه المدارس قائلا:

> «فما بالك تفرط في دين ابنك هذا التفريط العظيم، بل تفرط في دين نفسك ايضا، وترتع انت وابنك في هذا المرتع الوخيم، فإن كان قد حسن لك الشيطان واعوانه هذا الامر القبيح، فها أنا وأمثالي نوضح لك قبحه ووباله غاية التوضيح، فلم تطعهم وتعصنا؟ ونحن ندعوك الى الجنة، وهم يدعونك الى النار، ونحن نتسبب بنجاحك وهم يتسببون لك بالهلاك والدمار، مع معرفتك يقينا اننا اعرف منك فيما يصلح الدين ويفسده وما يقرب الانسان من الله وما يبعده، فالله الله اتق الله في نفسك وولدك، ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم» (ص٢٠).

تظهر الفقرة عرض السلطة الدينية هنا لقوتها ووعيها التام بالعملية الاجتماعية والتغير الذي تأتي به في موازين القوى الاجتماعية. يتجلى هذا مثلا في استخدام الضمائر «أنا وأمثالي» و«هم... ونحن...» حيث يعرض الخطاب الديني ممثليه بإعتبارهم السلطة التي تحدد كيفية عمل المجتمع. كذلك فإن هذه الفقرة تظهر بوضوح وعي الخطاب الديني بالمنافسة القادمة من الـ«هم»، ولذا يبدأ في تفعيل بعض استعاراته الاستراتيجية في المقارنة بين السلطة–الذات والسلطة–الاخر، كاستعارة [الحياة تحرك الى الجنة] فيقول: «نحن ندعوك الى الجنة، وهم يدعونك الى

النار». ان استخدام ضمير الجمع في الاشارة الى الذات والى الاخر يظهر ان الامر يتجاوز النصائح الشخصية وان ثمة عمليات اجتماعية كبرى كالصراع الاجتماعي بين القوى والخطابات الاجتماعية هي التي تتحكم في تفاصيل حياة المجتمع، وفيما يقدمه الخطاب الديني من اطروحات تعرض بإعتبارها معرفة مطلقة غير مرتبطة بسياق اجتماعي تاريخي.

أما أكثر مظاهر آلية عرض السلطة تجليا في هذه الفقرة فهي في قوله «فلم تطعهم وتعصنا؟»، وفي قوله «اننا اعرف منك فيما يصلح الدين وما يفسده». ففي الاولى نجد ان الخطاب الديني يتحدث عن أهم آلية من آليات عمل أي سلطة اجتماعية وهي فرض الطاعة ومنع العصيان. والطاعة تعني وجود طرفين في العملية الاجتماعية: طرف يفرض رؤيته للعالم والمجتمع، وهو السلطة الدينية وخطابها الثباتي في حالة هذا الكتاب، وطرف آخر يطلب منه تنفيذ هذه الرؤية في الواقع وعدم رفضها بإتيان رؤية او فعل آخر مختلف عنها.

أما قوله «اننا اعرف منك فيما يصلح الدين وما يفسده» فيبرز سمة اخرى في عملية الصراع الاجتماعي هذه وهي تقديم الخطاب الديني لنفسه بإعتباره في موقع الأكثر خبرة بالعالم وتنظيمه، وتقديم الاخر بإعتباره جاهلا بذلك ينبغي مساعدته. لقد أظهرت دراسات في تحليل الخطاب والمعرفة مثل كتاب أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو (Fcoucault: 1972) وكتاب اللغة والسيطرة لروجر فاولر وآخرين (Fowler et. al.: 1979) ارتباط المعرفة بالقوة والسلطة الاجتماعية. فالمعرفة هنا ليست معلومات مجردة كما قد يتبدى (من طرح الامور من منظور التعاليم الدينية والعلم بها) وانما تفترض ان المتحدث هو العارف بالسلوك الاجتماعي المناسب (عدم تعليم الاطفال في مدارس اجنبية) ويحاول نقل هذه المعرفة التي يمتلكها أي شخص لا يعلمها. ان المعرفة بهذا المفهوم تغدو مصدرا من مصادر سلطة الخطاب الديني في المجتمع، تلك السلطة التي تحدد السلوك الاجتماعي المقبول.

ان عرض السلطة الدينية لقوتها «المعرفية» بهذه الطريقة المباشرة تعتمد على تقنيتين، هما التناص والافتراضات المسبقة.

بعبارة عامة فإن التناص يعني ان نصا ما يؤدي وظيفته من خلال ارتباطه بنص اخر، ففي تقنية التناص غير المباشر يتم توظيف نص مقدس هو النص القرآني، فعبارة «اننا أعرف منك» تشير الى الآية الكريمة ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر:٨). أما تقنية الافتراضات المسبقة فتقوم على عملية منطقية هي:

- من يعرف أفضل – (بالتالي أقوى في تأثير فعله الاجتماعي) ممن لا يعرف. (مقدمة كبرى)
- **س** يعرف و**ص** لا يعرف (مقدمة صغرى)
- اذن: **س** افضل (وأقوى اجتماعيا) من **ص** (نتيجة)

إن استغلال الافتراضات المسبقة يعتبر من اهم الطرق التي تعمل بها السلطات الاجتماعية، فهي تعرض النتيجة وتوظفها اجتماعيا دون ان تشير الى مقدماتها المنطقية او بدون ان تضع هذه المقدمات المنطقية موضع التساؤل. وهنا فإن المقدمة الكبرى (من لا يعرف أفضل– وبالتالي أقوى اجتماعيا– ممن لا يعرف) تغفل تماما مع انها لا تطرح حقيقة مثل قولنا ان (سرعة الضوء تفوق سرعة الصوت)، و ان (جامعة الدول العربية تأسست عام ١٩٤٥م) وانما تطرح حكما قيميا يصب في المصلحة الاجتماعية لـ«من يعلمون» ذلك انها تفترض طاعة من لا يعلم لمن يعلم (وعدم الاحتجاج عليه)، وهو بالتأكيد فعل اجتماعي يرتبط بنسق القوى في المجتمع.

٢- الموضعة الجاهزة لمتغيرات الواقع الجديد واحتواؤها

الآلية الأساسية الثانية التي استخدمها الخطاب الديني لحظة اصطدامه بخطاب

التكيف هي محاولة موضعة التغير الاجتماعي ضمن حدود التفسيرات الجاهزة لدى الخطاب الديني، وهذا ينطوي مباشرة على ايحاء وافتراض مسبق ان لا تغيير حقيقيا قد حدث في النسق الاجتماعي، وان التغيير الاجتماعي الذي حدث قد حدث ضمن توقعات الخطاب الديني. فالخطاب الديني لديه كما قلنا مسلمات حول وضع المجتمع المسلم (مجتمع الاستقامة) ووضع المجتمع الكافر (مجتمع الضلال والكفر)، ووضع وسيط يحاول فيه ممثلو المجتمع الكافر التأثير في طبيعة المجتمع المسلم بحيث ينحرف عن الطريق المستقيم ويتحول الى مجتمع كافر في ذاته (يتخلى عن الاسلام كليا) او مجتمع يظهر الاسلام لكنه ليس مسلما في جوهره.

إن نظرنا الى حالة التغير الاجتماعي التي حدثت في زنجبار لوجدنا ان بنيتها توفر للخطاب الديني موضعته ضمن هذا المخطط التعميمي للتغيير. فالمجتمع كان مجتمعا مسلما الى جاء النصارى واليهود (أعوان الشيطان) الذين بدأ تأثيرهم السلبي في الظهور على افراد المجتمع المسلم. ويمكننا ان نصف هذا التفسير لحركة المجتمع والتاريخ بإعتباره تفسيرا لاتاريخي يخرج بالاحداث التاريخية من سياقها التاريخي ليضعها في تصنيفات عمومية كالفعل الايماني وفعل الكفر وفعل التأثر بالكفر، وهو بهذا يغضي النظر تماما عن الظروف التاريخية لهذا التغيير، بمعنى ان الخطاب الديني لا يهتم بالاسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية المباشرة التي قادت وساهمت في احداث التغيير الاجتماعي، تلك الظروف التي حاول خطاب التكيف شرحها والتركيز عليها من خلال آليته الواقعية والغرضية (المنفعية) كما سنرى لاحقا.

إننا ان نظرنا الى كتاب «بذل المجهود» لوجدنا آلية الموضعة الجاهزة من أهم الآليات التي استغلها الخطاب الديني في رده على خطاب التكيف. فعلى سبيل المثال يقول الامام السالمي حول رؤيته لحقيقة المدارس الاجنبية او المدارس التي يعلم فيها غير المسلمين:

«فهو ذريعة الى تدريجكم إلى المهاوي، والقائكم في المهالك، ولابد للفخ من حب يقع عليه الطائر، فلو جاهروكم بمرادهم وكشفوا لكم أغراضهم، لقفت شعوركم، واقشعرت جلودكم، واشمأزت قلوبكم، ونفرتم عنهم كل نفرة، لكن القوم أدرى بمصائدكم، وأعرف بمكائدكم، فهم أشد من الأفعى لينا وعداوة، وأروغ من الثعلب، وأخدع من السراب، ولهم في المكر أبواب يعجز عنها الشيطان» (ص ٨)

نرى هنا ان الامام السالمي يحاول تفسير التغيير الاجتماعي المتمثل في تعليم اولاد المسلمين في مدارس غير اسلامية او في مدارس يعلم فيها غير المسلمين بتفسيرات جاهزة، فنجد المسلم البسيط الذي يحاول الشيطان بمكائده وحيله المختلفة جلبه الى صفه، وهو تفسير ينطبق على أي فعل يخالف ما يطرحه الخطاب الديني (وهو ما يجعلنا نقول انه تفسير غير تاريخي). أضف الى جاهزيته فهو تفسير سهل لا يتطلب إعطاء أهمية لعمليات الفعل والتغير الاجتماعيين، حيث ينعدم في هذه الرؤية الطابع الديناميكي للحياة الانسانية والتفاعل الاجتماعي من خلال تصوير التفاعل بين اطراف معدودة هي الشيطان النصراني الكافر والمسلم البسيط، ويتم ذلك من خلال عملية مثالية بسيطة هي خضوع المسلم غير الواعي حسب هذه الرؤية لحبائل الشيطان ومكائده.

نجد نفس الالية تعمل في تفسير الخطاب الديني للبس المسلمين في زنجبار للملابس الاجنبية كالكوت والزنار كما يلي:

اما المنع الاجمالي فهو قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون﴾ (الأنفال:٨) أي لا تكونوا مثلهم، ولا تتبعوهم في أحوالهم، وقوله تعالى: ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل﴾. وهؤلاء القوم هم أسلاف اليهود والنصارى، وصفهم الرب تعالى بالضلال والإضلال، وانهم لا يتبعون أهواءهم، وقوله تعالى: ﴿إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين﴾. (آل عمران:١٠٠).(ص ٣٢)

الخطاب الديني هنا يقوم بالاستفادة من النص القرآني كرصيد احتياطي يمكن به موضعة وتفسير أي فعل بشري، فعملية التغير الاجتماعي المتمثلة في لبس الملابس

الغربية يتم اختزالها الى ضرب من التأثر بالكفار، ويتم التعامل مع غير المسلمين من المسيحيين واليهود في زنجبار آنذاك بإعتبارهم «أسلاف اليهود والنصارى» الذين أمر النص القرآني بعد اتباعهم لضلالهم (وهنا نجد تأثير استعارة التحرك من موقع لآخر التي أشرنا اليها سابقا).

نلخص ما قلناه حول آلية الموضعة الجاهزة: إن الخطاب الديني يمتلك احتياطيا من الامكانية التفسيرية التي يمكنه بها من موضعة أي فعل اجتماعي دون ان يحتاج الى أي سند اجتماعي او تاريخي يعينه في عملية التفسير، وهو ما يجعلنا نقول ان الخطاب الديني من خلال اعماله لهذه الآلية يقوم بتقديم تفسير يغفل تاريخية الفعل البشري المتمثل في كونه أمرا واقعيا يتم في اطر تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة. (نشير هنا الى ان خطاب التكيف لم تكن عنده مثل هذه الالية فرد عليها بآلية مضادة تعزز تاريخية الفعل البشري من خلال تفسير واقعي يعطي بعدا مهما للظروف الاقتصادية والسياسية كما سنرى لاحقا).

٣- استخدام لغة الصحة الجسدية والنفسية والعقلية

من الآليات القليلة التي يشترك فيها الخطابان هو استخدام لغة نفسية في معالجة القضايا الاجتماعية. ففي كلا الخطابين نجد ان ثمة افتراضا مسبقا مفاده ان اطروحات الخطاب هي ما يدعو اليه العقل، ومن خلال اعمال ثنائية مألوفة اجتماعيا في التعامل مع الامور النفسية (الانسان اما ان يكون عاقلا او مجنونا)، فإن خطاب الذات يصور بإعتباره خطاب العقل والحكمة وما يدعو اليه الانسان السوي، فيما ان الخطاب الاخر يستند ويدعو الى أوهام من صنع الجنون. واذا كان الخطابان موضع الدراسة يشتركان في هذه الخاصية الا اننا نجد ان هذه الالية أكثر مركزية في الخطاب الديني. لنتأمل مثلا العبارات التالية التي تظهر عمل هذه الآلية:

صدرت مني اليهم اشارة بالنصيحة عن هذا الاعوجاج، ومطالبة الرجوع الى أن أقوم المنهاج، فصدر منهم هذا الهذيان (ص٦)

دواهي عظمى ومصائب كبرى، يعلم ذلك جميع العقلاء، ولا يخفى الا على الجهلة الأغبياء (ص١٠– نقلا عن النبهاني)

وما مثلك ايها الاب الجاهل ... الا كمن أضاع أعظم الجواهر نفاسة وقيمة حتى استفاد عوضها فلوسا قليلة أترى ذلك يعد عاقلا كلا والله، بل هو مجنون (ص١٦– النبهاني)

اعلم ايها المسلم الجاهل والمجنون، لا العاقل الذي خاطر بدين ولده (ص١٨– النبهاني)

أحياء أنتم ام أموات؟ أعقلاء انتم ام مجانين؟ (ص٣٠).

[في حديث الامام السالمي عن آثار تعلم اللغة الاجنبية] وبذهابه [أي اللسان العربي] يحال بينكم وبين فهم ما جاء به نبيكم عليه أفضل الصلاة والسلام، وكفي بهذا مصيبة لمن عقل أين العقول معشر الرجال (ص٤٧).

حيث نجد في هذه الامثلة ان الخطاب الديني يتعامل مع الخطاب الاخر بإعتباره نتاجا لأوضاع نفسية او عقلية غير طبيعية، كالجنون والهذيان والجهل.

نجد كذلك ان الخطاب الديني يستخدم أيضا لغة الصحة الجسدية في التعامل مع التغير الاجتماعي وخطاب التكيف القادم من زنجبار. فنجد ان التغيير يفسر بإعتباره مرضا اجتماعيا، بينما يمثل الخطاب الديني دواء يعيد الجسد الاجتماعي الى حالته قبل المرض. نقرأ مثلا ما يلي:

في وصف من يعلم ابنه في المدارس الاجنبية [مجذوم أصيب بأقبح داء] (ص١٦– نقلا عن النبهاني)

فإن احببت الاطلاع على آفات الاوقات، من هذه اللغات وغيرها من التعليمات والمكائد، التي نصبها للمسلمين أعداء الدين، فعليك بقراءة الهدية الكلامية من أولها الى اخرها (ص٥٢)

ولو عقلت أيها المعترض المجادل عن الذين يختانون انفسهم لعلمت العلم اليقين ان الافة انما جاءت من قبل هؤلاء الذين عيرت انت الفضلاء على النفرة عنهم (ص٥٩)

وقد يتساءل متسائل «ولكن كيف لنا ان نربط هذا التوصيف لخطاب الذات الديني وخطاب التكيف بلغة صحية– نفسية بالصدام بين الخطابات، وبرغبة الخطاب الديني في ايقاف هذا التغير الاجتماعي؟». للإجابة على السؤال نقول ان الوظيفة الخطابية لهذه الالية تربط ملكة العقل والصحة بالخطاب الديني وممثليه، فيما نرى ان خطاب التكيف الاجتماعي وممثليه يربطون بحالات نفسية وعقلية وجسمانية

غير عادية كالجنون والهذيان والمرض. وهذا يعني إن الخطاب الديني يستغل الافتراضات المسبقة المكونة حول العقل والجنون (أي ان العاقل أفضل من المجنون، والصحيح أفضل من المريض) على نحو يصب في خانة بقاء سلطته الاجتماعية وتنفيذ رؤيته في تنظيم الكون والمجتمع. ان الخطاب الديني يستغل من خلال تفعيل الافتراضات المسبقة الطريقة المألوفة التي يتعامل معها المجتمع البشري مع الحالات الجسمية والنفسية والعقلية غير العادية في نظر المجتمع في تعزيز نظرته الاجتماعية. ففي كلتا الحالتين، الجسمية والنفسية، يتم التعامل مع الحالات من خلال «معالجتها» طبيا ونفسيا، اومن خلال «حجرها وعزلها» في الحالات المستعصية. وهنا نجد ان المجتمع، بقيمه في التعامل مع الصحة الجسدية والعقل، قد تشكل على نحو يماشي ما يطرحه الخطاب الديني في تصويره لخطاب التكيف القادم من زنجبار، فالمعالجة تعني ان يعود العقل والجسد الى حالتهما الطبيعية، أي تلك التي تتسق مع مخطط الخطاب الديني وممثليه، أما الحجر والعزل (الجسدي والعقلي من خلال المقاطعة) يعنيان ان الخطاب الديني الذي تنتجه السلطة الدينية يدعو على نحو مبطن غير مباشر الى اقصاء الخطاب الاخر وابعاده عن التأثير في بنية المجتمع وكيفية التفاعل بين عناصره. وهنا فإن آلية ثنائية العقل–الجنون والصحة–المرض لا توفر للخطاب الديني وسيلة لوصف خطاب التكيف الاجتماعي وممثليه فقط، وانما ايضا سبيلا تصوريا لفهم ظاهرة التغير وطرح امكانيات، متقبلة اجتماعيا، للتعامل مع هذه الظاهرة.

٤- التشكيك في غرضية الفعل المتغير وواقعيته

ومن الآليات الاخرى التي استخدمها الخطاب الديني في تعامله مع خطاب التكيف التشكيك في غرضية الفعل وواقعيته، وهذه الالية مرتبطة بآلية الموضعة غير التاريخية للفعل البشري. فنجد ان الخطاب الديني يحاول زعزعة آليتي الواقعية والغرضية التي استخدمها خطاب التكيف، التي سنتعرض لهما لاحقا. تتم هذه

الزعزعة من خلال التشكيك في الحافز المؤدي الى الفعل، والرد على واقعيته، كما في قول الامام السالمي ردا على البعد الاقتصادي الذي يبرر لبس الكوت حيث يقول:

ولعل الفقراء الذين كانوا حولكم جياعا أمسوا ببركة لباسكم الجديد شباعا، وتالله ما تركتم لباسكم زهدا ولا قناعة ولا اقتصادا، ولا لقصد المواساة لفقرائكم، ولكنه أشرب في قلوبكم حب أعدائكم، فاستحسنتم منهم كل قبيح، وأستصلحتم كل فاسد، وتشبهتم بحركاتهم وسكناتهم وتزينتم بهيئاتهم، وطبعتم ألسنتكم على لغاتهم، ونبذتم كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وسيرة السلف وراء ظهوركم، فآمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض واستبدلتم بالرشد غيا، وبالهدى ضلالا، وبعتم الآخرة بالدنيا، فما ربحت تجارتكم ولا انتم مهتدون، الا من رحم الله وتداركه بلطفه (ص٢٩).

فالامام السالمي يشكك في الدافع الى لبس الكوت الذي قال عنه المعترض انه مالي لأنه أرخص كثيرا من الجوخة لخفته على الجسد ولأنه «أقل مغرما». هذا التشكيك يتم من خلال إلغاء البعد الواقعي للتغير الاجتماعي حيث يقول «ما تركتم لباسكم زهدا ولا قناعة ولا اقتصادا»، وتقديم تفسير يبعد الفعل البشري عن سياقه وعن العمليات التي ساهمت في ايجاده من جانب والتي يشكل جزءا منها من جانب آخر، فيرى الامام السالمي ان أفعال التغير انما كانت نتاجا لعمليات عامة غير دينية كأستحسان القبيح وحب الفاسد من الامور.

تجد الغاء هذا البعد الواقعي للأمور متمثلا أيضا في رأي ينقله الامام السالمي عن الشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني الذي يرد متهكما على من يدعو الى تعلم اللغات الأجنبية:

اذا كانت اللغات الاجنبية متكفلة بسعة الرزق وعلو المنزلة والعز والشرف في الدنيا، فلم نر هؤلاء المعلمين الذين يتعلم منهم ولدك في المدرسة هم أفقر الناس، وأذلهم وأشقاهم وأتعبهم في معيشتهم، لم يحصلوا شيئا من رفعة الجاه، وعلو المنزلة والعز والشرف في دنياهم، مع كونهم ماهرين في هذه اللغات، وولدك انما يأخذ بعض ما عندهم منها، فلم ينجح ولدك في دنياه بالقليل الذي يأخذه منهم، ويتلقاه عنهم، وهم لم ينجحوا بالكثير الذي أفنوا في تعلمه أعمارهم وغاية ما حصلوه من فوائد ذلك ان صاروا معلمين في المدارس، يشتغلون طوال النهار بمعاشات قليلة لا تكفيهم مع عيالهم الا بقدر الضرورة، وخير من معيشتهم، وأوسع وأمنأ

وأنفع، معيشة أقل عوام الناس المتسببين بنحو البيع والشراء، كما هو مشاهد، وهنالك جماعة ممن يعرفون هذه اللغات في أسوأ حالة من الاحتياج، لا يتيسر لهم ان يكونوا معلمين، وهم من احوج الفقراء والمساكين، فلو كانت معرفة هذه اللغات متكفلة بسعة الرزق وكثرة المال، لما كان هؤلاء في أضيق معيشة وأسوأ حال (ص١٧)

ويقول أيضا: وانظر ايضا الى أغنياء المسلمين، تجدهم من التجار، أهل البيع والشراء، والأخذ والعطاء، وجلهم أو كلهم لا يعرفون هذه اللغات، وهم في كمال الرفاهية، ورفعة الجاه، وعلو المنزلة، وسعة العيش، مع حفظ الدين والدنيا، فالرزق اذن والجاه لا يتوقف واحد منهما على معرفة هذه اللغات (ص١٨)

وهنا فإن خطاب الثبات يضع الدافع وراء تعلم اللغات الاجنبية موضع المساءلة عن طريق ابراز عدم واقعيته من خلال ثلاث حجج، أولها ان معلم اللغة الاجنبية نفسه فقير وليس في وضع اجتماعي رفيع، وثانيها ان هناك «جماعة ممن يعرفون هذه اللغات في أسوأ حالة من الاحتياج»، وثالثها التجار الذين لم تتأثر أعمالهم التجارية ورفاهيتهم بعدم معرفتهم هذه اللغات. ان ما يعنينا هنا ليس صحة هذه الحجج المشككة في جدوى تعلم اللغة الاجنبية وانما موضعها ووظيفتها في الخطاب الديني، حيث انها تمثل، فيما نرى، آلية التشكيك في حقيقة واقعية وغرضية خطاب التكيف.

الآليات الخطابية في خطاب التكيف

أما الآليات التي استخدمها خطاب التكيف فهي، كما هو متوقع، آليات جديدة تختلف اختلافا جذريا عن آليات الخطاب الديني. سنركز هنا على ما نعتقده أهم الآليات وهي التركيز على غرضية الفعل الاجتماعي وواقعيته، والتشكيك في شرعية السلطة الدينية، واستخدام النصوص الدينية الاصلية استخداما يماشي التغير الاجتماعي ويبرر الافعال الاجتماعية الجديدة.

١- التركيز على التجربة الواقعية والظروف الاقتصادية

إن أهم آلية من آليات خطاب التكيف هي آلية التركيز على واقعية التغير الاجتماعي،

فهو تأثير وتأثر وليسا أمرين متخيلين. بمعنى ان الفعل الاجتماعي المتغير الذي يرفضه الخطاب الديني ما هو الا محاولة واقعية للتلاؤم مع متطلبات التغير السياسي والاقتصادي.

فالخطاب يعتمد على ما يحدث في الواقع. حيث يقول المعترض مثلا في تبرير امكانية تعليم الاطفال في مدارس النصارى: «أما الداخل في مدارس النصارى معلما كان او متعلما، فأوضح لك حالة المعلم حسب المشاهدة ... الخ». هذا يعني ان المعترض ينطلق من أمور واقعية وليست متوهمة، كما انه يعني ايضا ان المخاوف التي يطرحها الخطاب الديني ليست مخاوف واقعية فالتجربة لا تثبت ذلك. انه بهذا يشكك في مدى امكانية صدق النظرية الدينية حين يأتي الامر الى التطبيق. فنظريا يفترض الخطاب الديني ان التعلم في مدارس النصارى (أو على يديهم) أمر يؤول على صاحبه بالكفر وخلع رداء الاسلام وغير ذلك، أما خطاب التكيف فيرى ان واقع الامر في هذه المدارس لا يبرر المخاوف التي يطرحها الخطاب الديني، ففي هذه المدارس يتعلم الطالب «التوحيد وشغله، والطهارات وكيفياتها، والصلوات ومعانيها ... الخ» (ص ٧).

هذه الواقعية تمتد لتؤدي وظيفة تبريرية. فالتغير الاجتماعي الذي شهدته زنجبار والتكيف مع الوقائع الجديدة لم يكن مجرد رغبة مجردة في التغيير، وانما هو استجابة لمتطلبات واقعية مختلفة، أهمها البعد الاقتصادي. حيث برر المعترض كثيرا من الممارسات التكيفية بأسباب اقتصادية. فحين يتحدث مثلا عن ارتداء المعطف (الكوت) يقول:

> «الكوت منفردا اخف اضاعة ما من الجوخة والبشت، المنقوشين بالقصب المفضض، البالغ فوق الحاجة– مائة روبية، وخمسين، وأقلها ثلاثين روبية وأي اضاعة أكثر من هذا، اذ ثمن واحد من هذين يسد حاجة جم غفير من الفقراء وهاهم جياع» (ص٢٨).

هنا نرى ان المعترض يفرض لغة مالية تجارية في تبرير التغير الاجتماعي المتمثل في لبس الكوت، بل انه يربط الجانب المالي بأسباب واقعية اخرى، كالجياع الذين

يمكن ان يسد حاجتهم ثمن جوخة واحدة او بشت واحد. اننا هنا إزاء آلية تربط الواقعي بالاخلاقي وليس الديني بالضرورة، فإطعام الجياع اهم اخلاقيا من لبس معطف، ولو أنه من لبس النصارى الذي أمر النبي عليه السلام بعدم تقليدهم كما يؤكد الخطاب الديني. هذه الواقعية يرفضها الامام السالمي فيرد عليها متهكما: «لعل الفقراء الذين كانوا حولكم جياعا أمسوا ببركة لباسكم الجديد شباعا».

مثل اخر على آلية التركيز على البعد الواقعي للفعل الاجتماعي ازاء البعد الديني تجده في تبريره لتعلم اللغات الاجنبية وتعليمها. فيقول المعترض:

> «ان الضرورة داعية اليهما الان، ولا سيما بهذا الطرف، لأن المحاكم والمعشرات بأيديهم. ولا يتوصل الى شيء من هذه الاشياء الى ما يطلبه الانسان من حقوقه الا بعد النصب وذهاب شطر ماله اذا كان لا يعرف هذه اللغة الاجنبية» (ص ٤٦).

هنا نجد ان «الضرورة» المرتبطة بالظرف التاريخي «الان» تحكم الفعل الاجتماعي (وهو مثال على عدم القدرة على بقاء المربع مربعا، وضرورة تحوله الى مثلث كما أوضح المخطط الشكلي الذي شرحناه سابقا) حيث انها، أي الضرورة، تشكل دافعا نحو اتيان فعل اجتماعي مغاير لما عهده المجتمع، فالجانب الاقتصادي المتمثل في اللجوء الى المترجمين وهو أمر مكلف ماليا يحكم الفعل الاجتماعي. ان هذه الواقعية في الطرح تعكس تغيرا مهما في النسق الاجتماعي العماني في تلك الفترة ومحاولة من عموم المجتمع في زنجبار التأقلم مع هذا التغير مماشاة لعوامل حياتية.

أضف الى هذا ان خطاب التكيف يطرح أغراضا اخرى لتبرير الفعل المغاير والمتغير. ففي قضية لبس الكوت نجد ان احد اسباب تبرير لبس هذا اللباس الغربي هو «خفته على الجسد» (ص٢٨)، ونجد في قضية حلق اللحية ان المعترض يرى ان اسبابا كثيرة تجعل منه أمرا مقبولا متسائلا استنكاريا:

> «أليس لنا ان نتزين لنسائنا ونتصنع؟ ألسنا مأمورين بالنظافة والطهارة كتقليم الأظافر وحلق الشعور التي في الصدور؟» (ص٥٤).

هنا نجد ان الغرض الشخصي- الاجتماعي (متطلبات النساء) مضافا اليه الغرض الصحي (نظافة الجسد) يقدمان تبريرين لحلق اللحية الذي هو فعل خارج عما تقبله السلطة الدينية. هذا التبرير غير الديني هو ما جعل الامام السالمي يرد ردا حاسما على المعترض فيقول:

> «فأجبته بما نصه:
>
> ما كنت احسب أن يمتد بي زمني   حتى أرى دولة الاوغاد والسفلة.
>
> ما رأيت عجبا كاليوم، سبحانك هذا بهتان عظيم» (ص٥٤).

نخلص إلى ان المعترض في مثل هذه الحالات لا يتحدث حول التشكيك في المصادر الدينية او اعادة تفسيرها، بل انه يتجاوز ذلك كله الى تبرير الفعل الانساني بأغراض حياتية بسيطة كمتطلبات راحة الجسد والتقرب الى النساء ونظافة الجسم، وهنا فإنه يمارس فعلا اجتماعيا مهما في سياق التغير الاجتماعي وصراع الخطابات والقوى الاجتماعية يتمثل في فك الارتباط الذي فرضه الخطاب الديني والمؤسسة المنتجة له بين الفعل البشري من جانب والتفسير الذي يقدمه الخطاب الديني للنصوص المقدسة ونسق اطروحاته من جانب آخر، مما يعكس، فيما نرى، تغيرا كبيرا في البنية الاجتماعية وتفاعلها.

٢- التشكيك في حقيقة الشرعية الاجتماعية للسلطة الدينية

إضافة الى الغرضية الواقعية التي طرحها خطاب التكيف، فإنه يتقدم خطوة اخرى في محاولته تغيير النسق الاجتماعي تتمثل في التشكيك في حقيقة الشرعية الاجتماعية لممثلي السلطة الدينية. اننا نعتقد ان هذا التشكيك ذو دلالات اجتماعية مهمة، ذلك انه يعني انه يعزز ممارسة اجتماعية تخفف من سلطة العلماء ومن صحة خطابهم، ليس الصحة التاريخية، كما بينت الالية السابقة، بل حتى الصحة الدينية ذاتها. نقرأ مثلا:

> «إن كانت شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ليس فيها توسع لهذا الكوت، فالأولى لأهل زنجبار الخروج من زنجبار، ولا فائدة في قوله صلى الله عليه وسلم: (جئت ميسرا لا معسرا)» (ص ٢٨).

ان المتحدث الذي يستخدم لغة تهكمية يوحي بطريقة مبطنة بجهل عالم الدين، ذلك أولا بقوله بإستحالة ضيق الشريعة وعدم استيعابها للمتغيرات، الشكلية، في المجتمع المتمثلة في لبس الكوت، وثانيا بإيراده حديثا للرسول عليه الصلاة والسلام يرى فيه سندا للفعل الجديد. انه بهذا يقول ان الدين ليس بالضيق الذي يطرحه علماء الدين وان ثمة نصوصا أصلية، كآيات النص القرآني والاحاديث النبوية، تخالف رؤية هؤلاء العلماء، وهو ما يستلزم ان العلماء لا يعلمون كل الدين، وبهذا فإنه يشكل محاولة لسلب هؤلاء العلماء وضعهم الاجتماعي الاساسي في المجتمع، ولسان حاله يقول «إذا كان العلماء لا يعلمون كل الدين فلم طاعتهم؟».

مثال آخر نجده في حديث المعترض على التفاعل الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم في زنجبار حيث يقول:

> «واما التداخل عند المشركين كتداخل الزنجباريين لا يقدرون ان يمتنعوا، لان ازمة الامور بأيدي المشركين ودواعي الامتحان دائرة في كل حين، وما ذاك الا لامتناع الفضلاء من تولية الحكم عند هذه الدولة، حتى انقاد الامر اليهم، وأحاجوا الناس الى التداخل، زعما منهم [بقية اهل الدين الذين فروا من زنجبار] انه غير جائز، فهذا الان الواقع علينا بسبب التخاذل» (ص ٥٨).

هنا نجد ان المعترض يشكك في المؤسسة الدينية وخطابها الذي أدى الى الاوضاع السيئة التي تعيشها زنجبار، ويعتبر خطابهم ليس الا «زعما»، وهو تشكيك أحس الامام السالمي بخطورته فعاجله رادا:

> «لو تدري ما قلت في هذه الكلمات لأكثرت الزفرات وأطلت العبرات، كيف تقول – زعما منهم انه غير جائز – كأنك المكذب بذلك ... وقد لمت انت الفضلاء بما أثنى الله به عليهم في كتابه العزيز» (ص ٥٨)

نجد استخدام هذه الالية أيضا في مسألة حلق اللحية حيث يقول المعترض الزنجباري الثاني:

> «هل حلق اللحية وغلفها من كبير الذنوب؟ ام من صغيرها؟ فإن كان منهما او من احدهما فهل من دليل من الكتاب والسنة؟ او من السنة وحدها؟ آتونا به، والا فلم تحرموننا المباح لنا من غير ايضاح؟» (ص ٥٤)

ان اللغة هنا تهكمية تجعل من منتج الخطاب الثباتي في خانة الجهلاء الذين يفتون دون علم حقيقي بمصادر الدين الأصلية كالنص القرآني والسنة النبوية. ان «وإلا فلم تحرموننا المباح..؟» توحي بأن القضية صراع اجتماعي ساحته الفقه، هذا الصراع يقوم اساسا بين الخطاب الديني السائد وخطاب التكيف والتغيير الذي يرى ان الخطاب الديني لا يقوم على اسس دينية حقيقية وانما ينتج أفعالا لا تجد سندها في لب الدين.

إن هذا التشكيك في مكانة علماء الدين يبرز تغيرا جوهريا في بنية المجتمع العماني الذي أدى فيه هؤلاء العلماء دورا أساسيا هو دور السلطة السياسية الحقيقية التي تقيم الامام وتعفيه، وتمارس سلطتها ايضا من خلال التحكم في الافعال الاجتماعية الاخرى من خلال الفتوى والاستشارة. قد يرى البعض هنا ان المعترض جاهل بالشريعة وبالنصوص الاساسية وانه يفسر هذه النصوص تفسيرا خاطئا، لكننا نقول هنا ان امكانية جهل المعترض أو علمه التام ليست محور حديثنا هنا، فالدلالة التي نستنتجها هنا هي دلالة اجتماعية مفادها ان تحولا قد حدث في بنية المجتمع العماني أدى الى مثل هذا الخطاب الذي يستخدم هذه اللغة التشكيكية تجاه علماء الدين.

٣- اثارة تساؤلات حول تفسير الخطاب الديني للمصادر الأساسية، وإعادة قراءة الكتب الاساسية وتفسيرها

من الآليات الاخرى التي اعتمد عليها خطاب التكيف آلية التعامل الجديد مع النصوص المقدسة، ويتجلى ذلك مثلا في التساؤل حول غرضية بعض آيات النص القرآني، فيقول المعترض في حديثه عن المدارس التي يدرس فيها الاجانب:

> «وأي فائدة في قوله تعالى: (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)، وقوله: (ولكن ذكرى لعلهم يهتدون)، ام هذا خاص به صلى الله عليه وسلم دون غيره» (ص ٧).

فالمعترض هنا يحاول التعامل بنفس الادوات الخطابية الرئيسية عند الخطاب

السائد، وهي النصوص المقدسة، وبطرحها فإنه يعني انه واع بها وان فعله الذي تعتبره المؤسسة الدينية غير مقبول يمكن تبريره من خلال النصوص المقدسة ذاتها. وخطابيا فإن هذا يعني استخدام نفس آليات الخصم في مواجهته. أضف الى ذلك انه يطرح مفهوما جديدا لصحة النصوص المقدسة يتمثل في «الفائدة» التي تأتي بها هذه النصوص علي المستوى الواقعي.

نجد أيضا تبرير الفعل المغاير الجديد في حديث المعترض عن الملابس الاجنبية حيث يقول:

> «ولقد صرح الاثر عنه صلى الله عليه وسلم- اهديت له كرزية من الروم، ضيقة الاكمام، كان اذا أراد الوضوء يخرج الوضوء من أذيالها» (ص ٢٨)

وهنا فإن المعترض لا يرى بأسا في لبس الكوت فلديه دليل من السنة النبوية ان النبي قد لبس لبسا غير مألوف من لبس الروم، وهي محاولة لتبرير الفعل بتقبل مثيله في النصوص المقدسة التي هي لب الخطاب الديني.

وفي الحديث عن تعلم اللغة الاجنبية نجد ان المعترض يقول:

> «أو ليس كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم مترجم يهودي بالعبرانية؟ ثم اختار أشخاصا من رجاله ليتعلموا تلك اللغة، فلما ضبطوها اكتفى بهم، أما في هذا الأمر ما يدل على الجواز؟ ان لم نقل بوجوب تعليم هذه اللغة، فحينئذ على ماذا النزاع والتشديد في غير مقام» (ص ٤٦)

وهنا فإن المعترض لا يشكك فقط في رؤية الخطاب الديني في هذه القضية، تلك الرؤية التي، كما يقول، تنازع وتشدد «في غير مقام»، بل انه يتجاوز ذلك لطرح رؤية تستخدم مفردات لغة الخطاب الديني، فيرى ان تعلم اللغة اما ان يكون حكمه «الجواز» او حتى «الوجوب». وهنا فإن اختيار ألفاظ ذي دلالة فهو استغلال مضاد لمفردات الجانب الفقهي في الخطاب الديني نفسه من ناحية، ومن ناحية اخرى يعتبر محاولة لتبرير تعلم اللغة الاجنبية من خلال تتبع حالات مشابهة سجلتها السيرة النبوية قام فيها أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام بتعلم اللغة العبرية لغرض حياتي في تلك الفترة، بل انه يعيد تفسير حادثة السيرة ويجعل حكمها أقرب الى

الوجوب، وليس المنع كما هو طرح الخطاب الديني.

اجمالا فإن هذه الآلية تعتمد على تعامل خطاب التكيف مع الامر الذي يشكك الخطاب الديني في شرعيته من خلال الرجوع الى نفس المصادر الاساسية للخطاب الديني المهيمن وإعادة تفسيرها بما يناسب الوضع الجديد المقبول في سياق التغير الاجتماعي كتعلم اللغة ولبس الكوت وغيره. ان العودة الى النصوص الاصلية هنا لا يمكن اعتبارها تقريبا من الخطاب الديني ومؤسسته بل انه تجاوز لرؤية ذلك الخطاب التي تعتمد على تضخيم أحداث معينة والمبالغة في دلالاتها الاجتماعية (كالتحريم والمنع) والتغطية على حالات اخرى توجد في النصوص المقدسة قد لا تتماشى مع هذه الرؤية. بمعنى ان خطاب التكيف قد اكتشف ان الخطاب الديني يستثمر بعض النصوص الاساسية في تعزيز سلطته الاجتماعية، وهو ما يرد عليه خطاب التكيف بمنفعية موازية تقوم على تفسير النصوص المقدسة المنتقاة على نحو يماشي الافعال الاجتماعية الجديدة.

الخلاصة

قبل أن اشير الى استنتاجات هذه الدراسة أود أولا أن أشير الى محدوديتها، في مادتها وفي منهجها التحليلي وفي النتائج التي توصلت اليها. ان هذه الدراسة قد اعتمدت على كتاب واحد فقط هو كتاب «بذل المجهود» مما يعني ان ما توصلت اليه من نتائج حول المجتمع العماني في تلك الفترة وتفاعله الخطابي مرتبط حصرا بهذه المادة. بمعنى ان الدراسة الامثل، في تصوري، تتطلب تحليل مجموعة كبرى من النصوص من تلك الفترة وليس كتابا واحدا فقط. أضف الى ذلك ان المنهج الذي اتبعناه في التحليل، أعني ربط الاطروحات بالنسق التصوري والآليات الخطابية، ينبغي ان يسند بتحليل أدق لكيفية استخدام كلا الخطابين للمظاهر والبنى اللغوية كالتراكيب النحوية والضمائر وترابط الجمل والفقرات وغيرها. ان طبيعة المادة وخطوات المنهج التحليلي المتبع يحدان إذن من عمومية النتائج التي توصلت اليها

الدراسة. الا ان هدفنا الاساسي لم يكن الدراسة الشاملة لتلك الفترة من التاريخ المعرفي العماني وانما سعينا فقط الى محاولة ايضاح ارتباط اللغة والخطاب بالبنية الاجتماعية التي وجدت في تلك الفترة وتفاعلها الداخلي، وهو ما أرى ان هذه الدراسة، رغم المحدودية الموجودة، قد أنجزته.

حيث حاول هذا الفصل ايضاح بعض مظاهر التفاعل بين اللغة والسياق الاجتماعي التي توجد فيه، من خلال أمثلة من كتاب «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» للإمام نور الدين السالمي وجادل بأن اللغة تعكس الواقع الاجتماعي الذي يتم استخدامها فيه، وتشارك فيه مشاركة فعالة من خلال تعزيز ممارسات خطابية معينة.

ان اللغة هنا تغدو فعلا اجتماعيا، ودراستها ينبغي ان تتجاوز دراسة بنيتها البسيطة كالنحو والصرف والعروض، فهذه الجوانب رغم ثرائها الداخلي فإنها تعجز عن الكشف عن الجوانب الاجتماعية في اللغة. ان الانسان كائن اجتماعي، وبذا فإن على الدراسات اللسانية ان تجعل من «اجتماعية» الانسان محورا أساسيا من محاورها البحثية. لقد أبرزت هذه الدراسة مثلا ان اللغة ليست كائنا محايدا، وانما هي أداة تستخدم في ميادين الصراع الاجتماعي والايديولوجي وغيره (على الرغم من وجود بعض الدراسات المتفرقة التي تحاول تغطية هذا الجانب عربيا مثل دراسات محمد أركون (١٩٩٧ مثلا) ونصر حامد ابو زيد (١٩٩٥ مثلا) الا اننا نرى انها لم تشكل تيارا واضحا في المنتج البحثي العلمي العربي، وفي المؤسسات الاكاديمية والبحثية كالجامعات ومراكز البحوث).

لقد أوضح هذا الفصل أيضا ان الخطاب الديني الذي تجلى في كتاب «بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود» للإمام نور الدين عبدالله بن حميد السالمي كان خطابا يتسم بتناسقه وانسجامه الداخلي، فالنسق التصوري كان ينسجم مع الاطروحات التي قدمها ذلك الخطاب، متماشيا كذلك مع لغته. أما خطاب التكيف، فبالرغم من آلياته الواقعية

والغرضية التي تجلت بوضوح فيه، فإنه لم يكن خطابا منسجما داخليا. نجد بعض مظاهر الاضطراب الداخلي مثلا في اعتماده لبعض الآليات الاستراتيجية في الخطاب الديني كمركزية النصوص الدينية وأهميتها كمخطط لتنظيم الكون و المجتمع في جانب، وتجاوز تأثير هذه النصوص والتعامل مع المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال مفاهيم جديدة كمفهوم الضرورة التي تدعو الى التكيف في جانب آخر. ولا يمكننا ان نقدم هنا تفسيرا قاطعا لهذا الاضطراب في البنية الداخلية لخطاب التكيف، وسوف نقتصر على فرضية أشرنا اليها في هذه الدراسة وهي ان المجتمع كان يمر بمرحلة تغير كبرى، وان خطاب التكيف، كما نجده في ما يطرحه المحتجان الزنجباريان في كتاب «بذل المجهود» كان مرحلة أولى في التنظير الاجتماعي لهذا التغير، وكما هو معهود فإنه في بداية التغيرات الاجتماعية الكبرى تتداخل التصورات في الخطابات المختلفة، الى ان يتم التحول الكامل في بنية المجتمع والممارسة الاجتماعية الموجودة، بحيث تظهر خطابات جديدة كليا، او بحيث ان الخطابات المبكرة، مثل خطاب التكيف، تتطور هي الاخرى وتطور من مفاهيمها وتصوراتها على نحو يخلق انسجاما داخليا في اطروحاتها وبنيتها التصورية. ان هذه ليست الا فرضية ينبغي، فيما نرى، تقصيها بحثيا من خلال وثائق جديدة حول تلك الفترة وبمناهج بحثية كاشفة لموضوع البحث.

على مستوى أعم فإن هذه الدراسة قد أوضحت ان عمان شهدت في مطلع القرن العشرين تجليات لحالة تغير اجتماعي تمثلت في مظاهر جديدة لم يألفها المجتمع العماني مثل تعلم اللغة الاجنبية ولبس الملابس الغربية كالمعطف ادت الى صدام بين خطابين: الخطاب الديني الذي كان يسعى الى كبح حركة هذا التغير والعودة بالوضع الاجتماعي الى الوضع المألوف، وخطاب يدعو الى التكيف مع الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي يفرضها التغيير، مستخدما آليات خطابية جديدة كالتركيز على غرضية الفعل وواقعيته الاقتصادية والاجتماعية.

الفصل الرابع

الاستعارة وتجسد الخطاب السياسي

النسق الاستعاري لتصور الفتنة في خطاب الامام علي بن أبي طالب

مقدمـــة..

هدف هذا الفصل هو، كما يشير العنوان، قراءة في ذهن الامام علي بن أبي طالب من خلال بعض خطبه في نهج البلاغة. وقراءة الذهن التي نطمح اليها هنا تتجاوز عرض الوقائع التاريخية التي حدثت وسجلها التاريخ العربي بإسهاب، كما تتجاوز عرض آراء الامام في الحكم وخلفيته النظرية العقائدية في هذا الخصوص. بل الى تحليل بعض الاستعارات الأساسية المشكلة لمفهوم الفتنة عند الامام علي بن أبي طالب. وهذه الدراسة تنطلق من اساس بسيط وهو ان أي تصور سياسي هو تصور مجرد. وحيث إن معرفتنا بالمجرد ليست معرفة مادية يمكن لمسها وتكوين خبرة حولها من خلال حواسنا فإن هذه المفاهيم المجردة لابد ان تقوم على تصوراتنا لأمور واقعية محسوسة من خلال الاسقاطات الاستعارية.

التساؤل الاول الذي يصطدم به الباحث في تحليل الخطاب السياسي هو ماهية «السياسي» أي ما الذي يجعل من خطاب ما سياسيا. وقد حاول بعض الباحثين الاجابة على هذا التساؤل وسنعرض هنا لرأي حديث في هذا الموضوع هو رأي كل من بول تشيلتون وكريستينا شافنر في دراستهما المشتركة «الخطاب والسياسة». (Chiltonand Schaffner 1997) حيث يريان ان وظيفة تحليل الخطاب السياسي تنحصر في ربط السلوك اللغوي بالظاهرة المعروفة بـ«السياسة» او «السلوك السياسي». وهذا ينطوي على امرين أولهما ان «سياسة» خطاب لغوي ما ترتبط بما يتعامل معه الباحث ويحدده بمفهوم السياسي وليست بالضرورة ما هو موجود في النص اللغوي نفسه. وهذا ما نجده في تحليلنا لخطاب الامام علي، حيث ان قولنا ان خطاب الامام علي «سياسي» يعني ان ذلك يعتمد على رأينا الخاص واستقرائنا لنصوص الامام وليست بالضرورة أمرا كامنا في الخطاب نفسه.

أما الامر الثاني فهو ان اللغة (والخطاب) هي مجال تمارس أفعالا شتى، أحدها هو السياسي، وقد يوجد فيها الفعل الاعلامي والفعل التعبيري الجمالي الطابع. وهذا الامر يسري على خطاب الامام علي الذي يتميز بثراء الافعال اللغوية التي يمكن تبينها فيه. فالفعل السياسي مرتبط أساسا بالفعل الديني، وهو لا ينفصل أبدا عن الفعل الادبي الجمالي. ولذا فقد أعتبر الكثيرون كتاب نهج البلاغة في المرتبة الثانية من حيث رسالته الدينية ومن حيث اسلوبه البلاغي فهو «دون كلام الله وفوق كلام البشر»، كما قال البعض.

فما السياسي إذن؟ ان نصف فعلا ما بأنه سياسي فإن ذلك يعني ان ذلك الفعل يقتضي أمر القوة والسلطة الاجتماعية أو ما يقابلها وهو فعل المقاومة. ان هذا يعني ان السياسة ترتبط أساسا بتحديد موضع منشيء فعل ما من السلطة الاجتماعية في مجتمع معين، فهو إما ان يكون يمسك بزمام السلطة، فيكون خطابه هو الخطاب السياسي المسيطر، او انه يكون في موقع المنافس على السلطة، وبذا يكون الفعل

السياسي فعل مقاومة ومحاولة لقلب السلطة السياسية القائمة. واذا نظرنا الى خطاب الامام علي فإنه يمكننا بيسر منطقي ان نقول ان جل خطاب الامام علي سياسي الطابع، فهو، على وجه العموم، يرتبط بالنزاع الذي طرأ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة، وهو نزاع حول الخلافة يرى فيه الامام علي بشرعية سياسية شبه إلهية، شرعية «ما يجب ان يكون»، وهو بذا يعتبر السلطة القائمة التي تولاها الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ثم الايديولوجية التي طرحها معاوية بن أبي سفيان، سلطات غير شرعية. ان هذا النزاع حول السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي المبكر هو الذي يمكننا من القول ان خطاب الامام علي انعكاس لهذا النزاع في مستوى من مستوياته، وفي مستوى آخر خطاب مشارك في الواقع السياسي في تلك الفترة. ان هذا الطرح لمفهوم السياسة ينعكس على التصور الذي تحاول هذه الدراسة مقاربته بالتحليل وهو النسق الاستعاري لتصور الفتنة، والفتنة هي ظاهرة الزعزعة والانحراف عن المثال الذي يجعل من الامام علي صاحب سلطة شرعي. وهذا ما سيأتي بيانه فيما يلحق.

ولكن اذا استطعنا ان نصف فعلا ما بأنه سياسي فكيف يمكننا ان نقوم بتحليل لـ«سياسة» خطاب ما. بعبارة اخرى كيف يمكننا ان نقوم بعملية تحليل لخطاب لغوي يمكننا من خلاله التعرض لظاهرة السياسة فيه، وما هي الادوات البحثية التي تمكننا من هذا التحليل؟ يقدم كل من تشيلتون وشافنر (١٩٩٧) أداة بحثية تسهل هذا التحليل وهي ما يسميانه بـ«الوظائف الاستراتيجية للخطاب» (Strategic Functions)، حيث تكون هذه الوظائف هي المستوى الاوسط الذي يربط الخطاب اللغوي بالعمليات والاوضاع السياسية التي يوجد فيها ومن اجلها انتج الخطاب. ويقترحان أربع وظائف استراتيجية (غير حصرية) للخطاب السياسي:

الجبر coercion : ومن أمثلة استغلال هذه الوظيفة الانواع المختلفة من النصوص السياسية ذات الطابع القانوني مثلا والتي تشتمل على جانب عقابي يرتبط بها.

فمثلا تنتج القوانين في مجتمع معين بهدف المحافظة على سلطة قائمة أو كبح قوى اجتماعية تنزع نحو قلب نسق السلطة في المجتمع. فقانون منع قيام احزاب دينية في تركيا تجل لخطاب سياسي هدفه الاساسي الابقاء على نسق السلطة العلماني القائم، وهو قانون ذو طابع عقابي حيث ترافقه اجراءات سياسية محسوسة كالسجن وتعذيب من يخالفه. قد يتجلى الجبر والاكراه في خطاب سياسي معين من خلال السماح بطرح مواضيع معينة في الساحة السياسية والفكرية ومنع مواضيع اخرى، وهذا المستوى من وظيفة الجبر والاكراه الاستراتيجية يصعب تمييزه، حيث انه يصبح جزءا من طبيعة الحياة، واظهاره يقتضي اسلوب زعزعة السائد السياسي وما يسميه روجر فاولر بـ«نزع الالفة» (defamiliarization) انظر (Fowler1996) وهو ما يجعل السلطة تنتبه فتتجه الى اجراءات تمنع هذه الزعزعة. ان هذه الوظيفة يصعب تتبعها في خطاب الامام علي السياسي (وان كان من السهل رؤية ابعادها في خطابه الديني الذي يخرج عن مجال اهتمامنا هنا) ذلك ان خطاب الامام علي هو خطاب الاضعف سياسيا، ولم يعمر طويلا ليشكل خطاب سلطة جبري اكراهي.

المقاومة، والمعارضة والاحتجاج: (Resistance Opposition Protest) وهذه الوظيفة الاستراتيجية للخطاب السياسي تعني ان الطرف الاضعف في عملية السلطة وتفاعلها الاجتماعي سيحاول الخروج من اسر الجبر والاكراه الذي يمارس عليها من قبل السلطة القائمة. وخطاب المقاومة يمكن التدليل عليه في مجتمع من المجتمعات بالكتابات على الجدران، تلك الكتابات التي تعترض على السلطة فتقوم بإنتاج نصوص وضروب كتابية غير تقليدية، ومن هنا يمكن دراسة الكتابة على الجدران وقصص الحيوان والمنشورات السرية والقصائد الرمزية وغيرها بإعتبارها فنونا إنشائية (genres) ترتبط بوظيفة المقاومة السياسية. واذا نظرنا لخطاب الامام علي فإننا نجد ان خطبه السياسية في معظمها هي خطب مقاومة ومعارضة واحتجاج. هذه المقاومة للسلطات القائمة تنحو ناحية موضوعية (أي ترتبط بالموضوع) تقوم اساسا على تبيان اضطهاد السلطات القائمة للأمة الاسلامية وللمثال الذي يطرحه الامام علي.

إخفاء الحقيقة Dissimulation : تعتمد السلطات السياسية القائمة أساليب تسيطر من خلالها على المعلومات والمعرفة الموجودة في مجتمع معين. وقد يكون هذا التستر نوعيا او كميا، فالتستر النوعي قد يكون تحت إطار السرية حيث لا يسمح بتداول معلومة معينة في المجال السياسي للسلطة القائمة، اما الكمي فيتم من خلاله التحكم بكمية المعلومات، بحيث تقدم السلطة القائمة جزءا من المعلومات لا يفي بحاجة المتلقين، ويمكن التدليل على هذه الوظيفة من خلال التحكم في الاخبار المعروضة في وسائل اعلام السلطة، وهو ما تمثل على سبيل المثال فيما يعتبره البعض تحريفا لبعض الاحاديث النبوية التي تعلي من شأن آل البيت وضرورتهم السياسية في المجتمع الاسلامي، حيث يرى الشيعة مثلا ان السلطة السنية قد غيرت كلمة «عترتي» في حديث الثقلين الى كلمة «سنتي»، وهو ما أضعف موقف الخطاب الشيعي في مقابل الخطاب السني المسيطر.

إضفاء الشرعية ونزع الشرعية (Legitimization and Delegotomization): وهذا الغرض الاستراتيجي للخطاب السياسي يفترض ان الخطاب السياسي يهدف الى فرض شرعية سياسية للسلطة القائمة أو للمجموعة الاجتماعية المقاومة، أو محاولة نزع الشرعية من السلطة القائمة. ويرتبط هذا الهدف، كما يرى تشيلتون وشافنر، بغرض الجبر والاكراه. فالشرعية تفترض أساسا ان تولي السلطة امر طبيعي في الواقع السياسي، ويستلزم موافقة الجماعة وتبعيتها للسلطة القائمة او المجموعة المقاومة. ويرى الباحثان اضافة الى ان الخطاب السياسي يعرض في تجليه اللغوي للأسباب التي تلزم المجموعة طاعة صاحب السلطة ونزع السلطة عن مناوئيه. اما نزع الشرعية فيقتضي تقديم تصور سلبي عن المجموعة الاخرى المناوئة، ويكون ذلك بالتشكيك في أسس سلطة المجموعة المسيطرة أو تلك الساعية للوصول الى السلطة. واذا نظرنا الى الامام علي فإننا نجد ان هذه الوظيفة من الوظائف الاساسية في خطابه السياسي، فهو دائما ما يتعرض في خطابه الى مركزيته في الدعوة الاسلامية، وهذا سياسيا يعني انه يحاول فرض شرعيته وضرورة طاعته من خلال استغلال المباديء الدينية التي يقرها المجتمع المسلم، تلك المباديء الموجودة في

القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية. كذلك يستغل الامام علي تاريخه السياسي في الاسلام في محاولة فرض الشرعية هذه.

اما عن نزع الشرعية فنراها متجلية في رؤيته لمناوئيه كالخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ومعاوية بن أبي سفيان، ومنافسيه السياسيين الذين حاربهم في النهروان. ونضيف أن هذه الوظيفة الاساسية في خطاب الامام علي السياسي ترتبط أساسا بالنسق الاستعاري لتصور الفتنة الذي سنتعرض له بالتحليل. فالفتنة في رأي الامام علي هي تلك الحالة السياسية التي تسيطر فيها تلك الشرعيات المزورة والتي يبتعد هو فيها عن الواقع السياسي.

إن محاولة تطبيق هذه الأغراض الاستراتيجية في تحديد ماهية السياسي في خطاب ما تقودنا الى نتيجة مفادها ان الخطاب السياسي عند الامام علي يمكن ان يحلل بإعتباره يمثل الاغراض الاربعة التي طرحها كل من تشيلتون وشافنر، غير اننا نرى ان وضع الامام علي السياسي يجعلنا اقرب الى ربطه بوظيفتين من الوظائف الاربع المذكورة، وهما وظيفتي المقاومة والمعارضة والاحتجاج، ووظيفة اضفاء الشرعية-نزع الشرعية. ذلك ان وضع الامام علي، على وجه العموم كان وضع المفتقد للسلطة السياسية والطامح لها في آن، وهذا أمر يقتضي بعض امعان النظر. حيث إن الامام علي يعرض في بعض خطبه لرأي قد يوحي بأنه لا يسعى للسلطة السياسية مثل قوله:

- فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا(١٠٢)
- فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا(١٠٣)
- ولولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها(١٠٨)

نقول ان مثل هذه التعبيرات، وان كانت توحي ببعض التعفف من السلطة، الا انها، في منظور الخطاب السياسي تكتيك خطابي يعزز في حقيقته سعي الامام علي للسلطة، فما إعلان السكوت عن المطالبة بسلطة ما الا اعتراف ضمني بالسعي الحقيقي لها.

إذن فإذا قبلنا ان خطاب علي كان خطاب الاضعف سياسيا، المفتقد للسلطة السياسية فإن من المنطقي انه لن يهدف نحو الجبر والسرية وهما وظيفتان يؤديهما من هو في السلطة لإدامة قوته وغلبته وقدرته على التأثير في المجتمع. اما الامام علي فكان احوج ما يكون الى مقاومة السلطات الموجودة والصراخ في وجهها ومحاولة التشكيك في شرعيتها وزعزعتها. ان هذا الوضع الذي يقود الى تفعيل أغراض خطابية استراتيجية ذات طابع اعتراضي تشكيكي يقود، كما سنوضح الى تفعيل استعارات تصورية ترتبط أساسا بهذه الاغراض الاستراتيجية.

ان محاولة هذا الفصل ربط النسق الاستعاري لتصور الفتنة عند الامام علي الذي نحاول تقديمه كمحاولة استكشافية تستلزم دراسات لاحقة تتميز بأنها تتجاوز التعبيرات الاستعارية المفردة التي كانت العمود الفقري في طرح الدراسات التقليدية للإستعارة وفي تحليل النص. ان هذا يعني اننا أساسا مشغولون بكيف تصور الامام علي الفتنة ذهنيا وكيف انعكس هذا التصور الذهني على التعبير اللغوي لأن اللغة «تعبر عن» و«تعكس» ما في الذهن والعمليات التي تتقابل فيها مجالات محسوسة كالنار والرياح والفيضانات بمجالات سياسية مجردة كالفتنة. ان تحليل اللغة بمعزل عن الذهن لا يمكن ان يقدم صورة حقيقية حول أي تجربة سياسية، ومحاولتنا لتطبيق الرؤية المفهومية للإستعارة ستضيء حسبما نعتقد جوانب أساسية في تجربة الامام علي السياسية وتفعيله للتجارب المادية في فهم الظواهر السياسية المجردة.

تتميز هذه الدراسة كذلك بأنها دراسة واقعية تتعرض لنص واقعي في سياق سياسي متحقق. ومعنى هذا اننا سنتجاوز في هذه الدراسة التعامل التقليدي مع الاستعارة الذي يتعامل مع تعابير متخيلة، وهذه المنهجية التقليدية في التعامل مع اللغة والتحليل اللغوي ترتبط بالرؤية التقليدية لماهية اللغة التي هي في رأينا قيمية الطابع، فالتحليل اللغوي عادة ما يوظف اخلاقيا من أجل تقديم الافضل وتعيين مكامن العظمة والصحة فيه. وهو ما سنتجاوزه هنا، حيث نتعامل مع مجموعة نصوص واقعية هي خطب الامام علي الذي هو

شخص سياسي تاريخي وجد وأثر في وتأثر بواقع سياسي يمكن تحديده منهجيا. وهنا نطرح دعوتنا الى تجاوز الرؤية القيمية للخطاب اللغوي في اللسانيات العربية عن طريق التعامل مع البشري المتحقق بأبعاده الاجتماعية والسياسية المتعددة. ان سبر وتقصي تعابير لغوية خارج سياقها الحياتي البشري (حسب الطرح التشومسكي الذي يفترض متحدثا ومستمعا مثاليين غير موجودين واقعيا) يعزز من السائد في المجتمع العربي: السائد بأوجهه المتعددة، حيث يظل المتحقق–السائد بعيدا عن الدراسة وينشغل البحث بمثاليات تغض النظر عن وظيفة أساسية من وظائف البحث العلمي عموما وهي الوظيفة الاجتماعية.

تتميز هذه الدراسة أيضا بميزة ثالثة وهي ربط الذهني بالسياسي. وأعني بها ان الدراسات المبكرة في اللسانيات الذهنية التي تبعت كتاب «الاستعارات التي نحيا» لجورج لاكوف ومارك جونسون، في خضم الكشف الجديد عن الاستعارات المفهومية ودورها في تشكيل التصورات المجردة، قد ركزت على التصوري فحسب، حيث ارتكزت تلك الدراسات على كشف الاستعارات التي «نحيا بها»، تلك التي تحكم جزءا كبيرا من قدراتنا المفهومية كتصوراتنا حول الموت والحياة وغيرهما والكيفية التي بها تنتقل بنية المجالات المحسوسة لتشكل تلك التصورات الذهنية. ومما يؤخذ على هذه الدراسات اغفال الجانب التفاعلي من بناء هذه التصورات، أي المجال النصي والخطابي الذي توجد فيه استعارات مفهومية معينة وأثر الواقع النصي والخطابي عليها. وقد حاولت بعض الدراسات الحديثة سد هذه الثغرة فيجادل تشيلتون في كتابه «استعارات الامن» (Chilton 1996) بأن النظرية المفهومية للإستعارة لا تكفي بمفردها، حيث لابد من تطعيمها بحقول تحليلية اخرى كالبراجماتية وتحليل النص وتحليل الخطاب والمنهج النقدي في تحليل الخطاب. ومعنى هذا ان دراسة التصورات وحدها لا يكفي اذا لم تربط هذه التصورات بوجه من الوجوه بسياق تجليها

اللغوي ومحاولة تقصي التفاعل بين التصور المجرد، كتصورات الفتنة عند الامام علي مثلا، بالسياق التاريخي السياسي الذي ظهرت فيها، حيث تسيس التصورات في الوضع السياسي المتأزم في بواكير حياة الدولة الاسلامية.

في حالة الامام علي، ان معظم التصورات للواقع هي ليست تصورات لواقع متحقق. ذلك ان خطاب الامام علي السياسي لم ينجح في الواقع المتحقق الا في السنتين اللتين تولى فيهما الخلافة. وهذا لا يعني ان سلطة الامام لم تتجل الا في فترة الخلافة، حيث ان تأييده وجد منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، غير انه لا دليل في خطب الامام على انه يعتبر تلك الفترة (منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وحتى توليه الخلافة) فترة نجاح سياسي والدليل هو تبرمه منها وتصورها على انها فترة فتنة، بشكل من الاشكال. هذا يعني ان الواقع–المثال لم يتحقق في أرض الواقع. والحقيقة انه يصعب الدفاع والجدال عن أية فترة نجاح خطابي سياسي تام للإمام علي، ونعني بالنجاح الخطابي السياسي تلك الحالة السياسية التي تكون فيها السلطة مرتبطة بشخص أو مجموعة اجتماعية معينة لا تنافسها علنا مجموعة اخرى تقدم خطابا سياسيا مغايرا يهدد الفرد او المجموعة التي تمسك بزمام السلطة والقوة في مجتمع معين. ان النجاح السياسي يفترض الثبات التام، ليس على مستوى الامور المعاشة للبشر والواقع المحسوس بمستوياته المختلفة، وانما هو ايضا ثبات وترسيخ للتصورات والمفاهيم.

ذلك أن خطابات سياسية قوية وجدت وعلى رأسها الخطاب القبلي–الاموي الذي، سياسيا على مستوى المتحقق على الاقل، استطاع في نهاية المطاف القضاء على سلطة الامام علي وخطابه السياسي. وإذا كان مستوى الخطاب، بصفته تجليا لغويا متفاعلا مع توجه سياسي مرتبط بأحقية وشرعية سلطة شخص او مجموعة معينة في مجتمع من المجتمعات، هو من أهم المستويات في دراسة وتحليل وقائع سياسية معينة، فإن الصراع السياسي هو لا محالة صراع خطابات. وصراع الخطابات كما نرى هو صراع استعارات بوجه من الوجوه.

الاستعارة تعتمد اساسا كما أشرنا سابقا على التجربة الحياتية للإنسان. ذلك ان تجربة الانسان الحياتية منذ طفولته وملامسته للأشياء وتفاعله معها يكون لديه تجربة بالمحسوس ينقلها عادة في محاولته فهم المجرد. فتجربتنا بالحركة من مكان الى اخر تمكننا من فهم تجربة الحياة ذاتها بإعتبارها حركة حيث يشكل الميلاد نقطة الانطلاق، وتشكل طريقة حياة الانسان مسيرة وطريقا، ويعتبر الموت هو خاتمة هذه الرحلة. كذلك فإن تجربتنا (وخصوصا في الطفولة) بالوقوف والترنح والسقوط تمكننا مثلا من فهم أمور أعظم مثل قيام الحضارات وسقوطها. وبهذا يمكننا ان ندرس النسق الاستعاري المكون لتصور الفتنة عند الامام علي. فالظلمة مثلا تجربة حياتية يومية يعيشها الانسان، والامر ذاته ينطبق على الحيوان الكبير كالجمل الذي اذا ما ثارت ثائرته ينطلق هائجاً بإتجاه البشر. أما حالة الجو والبحر فهي تجارب حياتية ايضا فيها حالات الاستقرار والاضطراب.

إستعارات الفتنة

سنحلل فيما يلي عددا من الاستعارات الأساسية في فهم الفتنة في الخطاب الامام علي السياسي هي[الفتنة ظلمة]، و[الفتنة عمى]، و[الفتنة اضطراب في حالة الطبيعة] التي تتضمن استعارتين هما [الفتنة اضطراب في حالة البحر] و[الفتنة اضراب في حالة الجو]، و[الفتنة حيوان هائج] التي تتضمن [الفتنة حيوان مسعور] و[الفتنة جمل هائج].

الفتنة ظلمة

يقوم التصور الاستعاري الاول للفتنة على مجال الظلمة. وهنا فإن بنية الظلمة الموضوعية (أي الموجودة بمعزل عن البشر) من ناحية، وتفاعلاتها البشرية من ناحية اخرى، تنقل بأكملها لتشكل بنية افتراضية للفتنة. والظلمة مجال خصب حيث يقوم كثير من الاستعارات وخصوصا في المجالات الدينية والسياسية عليه. فالأديان، بما فيها الاسلام، تقدم نفسها بإعتبارها نورا، بينما ما يضادها يعتبر

ظلمة وليلا. والامر نفسه في السياسة، فالحكومات عادة ما تقدم نفسها بإعتبارها شمسا أشرقت لتنير الظلام. كذلك يمكن رؤية تجليات هذا التصور للنور–الظلمة في مجالات اخرى مثل العلم الذي يعتبر نورا بينما يكون الجهل ظلمات.

ويستحسن التوقف هنا عند التقابل المفهومي بين مجال الظلمة الذي ترصده الحواس ومجال الفتنة وهو مجال سياسي. فالمجال المصدر هو مجال الظلمة الشديدة وهو مجال حالة طبيعية تختفي فيها الشمس عن جزء من الكرة الارضية مما يجعله مظلما. واذا كان هذا هو التحليل الطبيعي لمفهوم الظلام، فإن الظلام ملتصق بالانسان، حيث ان معرفة الظلام من النور لا يتم الا عبر استخدام العين البشرية القادرة على ادراكه. بمعنى انه حين يحل الظلام فإن جميع بني البشر بين يجمعون أن ثمة حالة ظلمة. كذلك ان حالة الظلمة، كما هو الحال في أي حالة طبيعية يتعرض لها البشر، لا يحمل في ذاته ايحاءات سلبية او ايجابية محضة. بمعنى ان البعض مثلا يفضل النهار وغيره يفضل الظلمة، والبعض يرى ان كلا منها به حسنات وسيئات بالنسبة للبشر، فقد ينظر البعض الى النهار المنير بإعتياره مصدرا للكسب والالتقاء الاجتماعي، بينما الليل هو موضع الوحدة، والرجوع الى الذات. أيضا قد يعتبر البعض الظلمة حالة سلبية حيث انها تمنع الرؤية بينما في النهار يتمكن الانسان من الرؤية.

ان هذا التحليل يقودنا الى نتيجة مهمة حول استثمار مجال الظلمة في تشكيل مفهوم الفتنة السياسية، وتتمثل هذه النتيجة في ان الاستعارة تقابل جزئي للمجالين المصدر (الظلمة) والمستهدف (الفتنة). ذلك ان الامام علي في استعارة [الفتنة ظلمة] يقابل فعلا بين بعض عناصر بنية الظلمة وبنية الفتنة، حيث نجد ان الفتنة مظلمة، ونجد ظواهر مثل النجوم والسراج والقتمة وغيرها من مستلزمات الظلمة، غير ان هذا التقابل يكون جزئيا حينما تستغل امكانات مجال الليل في تفاعلاته الانسانية. أقصد بهذا ان الامام علي يفعل فقط جانباً واحداً من جوانب ارتباط الانسان بالليل وآرائه تجاهه، هو إمكانية الرؤية في الظلمة. بحيث ان الضوء هو ما يمكن العين

البشرية من الرؤية، فإن انعدامه في الظلمة يعني عدم قدرة العين على الرؤية، في حين ان جوانب اخرى في تفاعل البشر مع الظلمة لا يتم تفعيلها هنا. ان هذه النتيجة التي توصلنا اليها في تحليلنا تؤكد ما طرحه جورج لاكوف (Lakoff1993) فيما أسماه بقانون الثبات أو عدم التغير The Invariance Principle وهذا القانون فرضية تنص على ما يلي: ان التخطيطات الاستعارية تحتفظ بالرموز الذهنية (اي، ببنية تشكيل الصورة) الموجود في المجال المصدر على نحو يتسق مع بنية المجال المستهدف الاصلية. يحتوي القانون على العديد من التفسيرات لكن ما يهمنا الان هو انه في عملية التقابل بين مجالين معينين يشكلان الاستعارة فإن الاجزاء التي يتطلبها المجال المستهدف (الفتنة) هي فقط التي يتم تفعيلها في تشكيل المجال المصدر (الظلمة).

ان هذا التقابل الجزئي هو أحد أعمدة قوة الاستعارة، فهي تضيء جوانبا من مجالات الحياة وتفعلها في خلق تصور او مفهوم جديد، لكنها في ذات الوقت تتجاهل الجوانب التي لا تشكل اهمية لها.

لنعد الى الجانب الانتقائي في [الفتنة ظلمة]. قلنا ان هذه الاستعارة تبرز جانبا واحدا من تفاعل الانسان مع الظلمة، وهو تأثير الظلمة على قدرة الانسان على الرؤية. ان هذا يقود الى نتيجة مهمة اخرى وهي ان هذه الاستعارة ما هي الا اداة تصورية ادراكية تم استخدامها من أجل إستعارة أكثر مركزية وهي ما يمكن ان نحددها لغويا كالتالي: [الفهم رؤية]. بمعنى ان الانسان في المجال السياسي عليه ان يفهم ما حوله من احداث وأوضاع سياسية. هذا الفهم ويتم تصوريا برؤية الاشياء السياسية. ان منطق هذا النسق هو الذي يمكن من استغلال استعارات اخرى تتعلق بالقدرة على الرؤية ممكنا، فبالاضافة الى عدم قدرة الانسان على الرؤية في الظلمة فإن هذه القدرة تنعدم ايضا في حالة اخرى هي حالة العمى، وهو ما سنأتي اليه في تحليلنا لإستعارة [الفتنة عمى].

واذا نظرنا الى خطاب الامام علي نفسه فإننا نجد ان ثنائية النور–الظلمة تشكل

مصدرا أساسيا استراتيجيا لخطابه السياسي. فالفتنة هي مرحلة مظلمة جدا في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الاسلامي تفقد فيها القدرة على الرؤية الصحيحة، وتجعله بالتالي غير قادر على تحديد اتجاها صحيحا يمكن المضي فيه واتباعه.

نجد في أكثر من موضع في نهج البلاغية ان الامام علي يقابل تصوريا بين الفتن وقطع الليل المظلم، وصورة قطع الليل من الصور التقليدية في الثقافة العربية، فابن منظور في لسان العرب يقول:

والقِطْعُ والقِطْعةُ والقَطِيعُ والقِطَعُ والقِطاعُ: طائفة من الليل تكون من أَوّله إلى ثلثه، وقيل للفزاريُ: ما القِطْعُ من الليل؟ فقال: حُزْمةٌ تَهُورُها أي قِطْعةٌ تَحْزُرُها ولا تَدْرِي كمْ هِيَ. والقِطْعُ: ظلمة آخر الليل؛

وقد ورد في القرآن الكريم صورة قطع الليل هذه (وَالَّذِينَ كَسَبُواْ السَّيِّئَاتِ جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُم مِّنَ اللّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (سورة يونس: ٢٧)، وورد ايضا في سورة هود (قَالُواْ يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُواْ إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ) (سورة هود: ٨١)

ان هذا يعني ان تصور الليل ككل يتكون من أجزاء هو تصور أساسي من تصورات تجربة الحياة العربية قديما، وهو ما يبرر استخدام الامام علي له مجازيا.

ومما ينبغي ان نشير اليه هنا ان الامام علي يمزج بين صورة قطع الليل السائدة في عصره بصورة الخيل المهاجمة، حيث تكون الفتنة قطع ليل تهاجم المجتمع المسلم تمنعه من رؤية الحقائق رؤية صحيحة. ان تصور القطع المهاجمة في تصوير الظلمة، الموظفة في تصوير الفتنة، تعطي ذلك الايحاء الحربي، أي بوجود معركة. نجد هنا تشكيلا استعاريا للفتنة يقوم على التفاعل

بين استعارة [الفتنة ظلمة]، واستعارة [الظلمة خيل مغيرة]. يقول الامام علي في وصف الفتن السياسية مثلا:

- وقطعا جاهلية ليس فيها منار هدى ولا علم يرى (٢٦١)
- وأقبلن كالليل المظلم (٢٧٣)
- فتن كقطع الليل المظلم (٢٧٤)

كذلك فإن الامام علي يوظف بعض مظاهر الظلمة في تشكيل صورة الفتنة، فينصح مستمعيه بالثبات في شدة الظلمة، بإعتبار انها حالة سلبية لابد ان تتبعها حالة سياسية ايجابية تتمثل في مجيء النور.

- احذروا بوائق النعمة وتثبتوا في قتام العشوة (٣٦٤)
- أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء(١٠٢)
- رجل قمش جهلا موضع في جهال الامة عاد في أغباش الفتنة (١٢٤)
- جاهل خباط جهالات، عاش ركاب عشوات (١٢٥)
- ألا وان أخوف الفتن عندي عليكم فتنة بني امية، فإنها فتنة عمياء مظلمة أصاب البلاء من ابصر فيها وأخطأ البلاء من عمي عنها (٢٦١)

ويمكن ربط هذه التقابلات في المستوى المفهومي في تشكيل مفهوم الفتنة بالمستويات السياسية المتمثلة في الاهداف السياسية التي يسعى الخطاب الى خلقها في الواقع السياسي. وهنا نجد مثلا ان الامام علي يستخدم استعارة [الفتنة ظلمة] لتعزيز شرعيته السياسية، في مستوييها الايديولوجية والواقعية. لتوضيح هذا الاستخدام الاستراتيجي سنتعرض بالتحليل للأمثلة التالية:

- و(طائفة) فتهتدي بي وتعشوا الى ضوئي (١٧٧)
- انما مثلي بينكم كمثل السراج في الظلمة يستضيء به من ولجها (٤٤٦)

- ومضيت بنور الله حين وقفوا (١٦١)
- ولم يكن ليجترىء عليها غيري بعد ان ماج غيهبها (٢٦٠)

فالتعبيرات السابقة تظهر الامام علي بصفته الحل المفهومي لمشكلة الظلمة–الفتنة. انه النور الذي يمكن بإتباعه تجاوز حالة الظلمة، وهو سياسيا يقدم نفسه بإعتباره الحل الشرعي للمشكلة. ان من يدخل حالة الظلمة سيجد الامام علي سراجا يستضيء به، بمعنى ان الظلمة، أي حالة الفتنة السياسية، ليست حالة تستعصي على المقاومة والرفض. وضوء الامام علي السياسي ليس ضوءا قائما بذاته بل انه امتداد لنور الله، وهذا يقودنا الى استنتاج ينبغي تأكيده بدراسات اخرى، وهو ان الامام علي–السياسي يوظف التصورات الدينية التي طورها النص القرآني في مجال سياسي مرتبط بالمصالح الاجتماعية ومواضع القوى في المجتمع الاسلامي. ان مجال النور المستخدم في النص القرآني يختلف عن النور في خطاب الامام علي السياسي، فالأول يوظف استعارة دينية اساسا هي [الاسلام نور] حيث ان الظلمة ليست الفتنة وانما هي حالة الضلال والكفر الديني. أما الامام علي هنا فيوظفها تبعا لمتطلبات الحالة السياسية التي يعيش فيها. وتمتد [الأنا] السياسية التي يقدمها الامام علي لتشمل آل البيت بإعتبارهم الورثة الشرعيين للرسالة النبوية. ان هذا يعني ان الامام علي يحاول فرض شرعية ايديولوجية لآل البيت، المتمثلة في شخصه السياسي في حياته، كمقابل للشرعيات الاخرى التي تولت السلطة في المجتمع الاسلامي المبكر. انها مقاومة بإستخدام الاستعارة. يقول الامام علي:

- بنا اهتديتم في الظلماء (١٠٩)
- بنا افجرتم عن السرار (١١٠)
- ألا وان مثل آل محمد كمثل نجوم السماء اذا خوى نجم طلع آخر (٢٧٢)
- **الفتنة عمى**

تعتبر تجربة الرؤية البصرية التي نمارسها بشكل اعتيادي في حياتنا اليومية

من أهم التجارب في تشكيل كثير من المفاهيم المجردة، فقد رأينا كيف ان ديكارت تعامل مع العقل بإعتباره شخصا مبصرا يرى الافكار الموجودة من خلال تسليط نور العقل عليها. أما مجازيا فإن استعارة الرؤية والعمى من الاستعارات المرتبطة غاية الارتباط بإستعارة الظلمة التي ناقشناها فيما تقدم.

ان تجربة الرؤية البصرية هذه قد شكلت جانبا مهما من مفهوم الفتنة عند الامام علي، فالفتنة هي حالة يكون فيها الناس غير قادرين على الرؤية الصحيحة نتيجة لعمى أصابتهم لم يتمكنوا بسببه من تمييز الصحيح السياسي:

- وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق: فأما أولياء الله وضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، اما اعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمى (١٦٢)
- فتنة عمياء مظلمة (٢٦١)
- استعدوا للمسير الى قوم حيارى عن الحق لا يبصرونه (٣٢٢)
- بنا يستعطى الهدى ويستجلى العمي (٣٥٠)

الفتنة اضطراب في حالة الطبيعة

وحسب هذه الاستعارة فإن الوضع السياسي «الشرعي» هو الوضع المستقر في الطبيعة، بينما تعتبر الفتنة اضطرابا في حالة الطبيعة. ويمكن تتبع ضربين من ضروب هذه الاستعارة هما:

الفتنة اضطراب في حالة الجو، والفتنة اضطراب في حالة البحر

وهذا أمر منطقي حيث إن الاستعارة كما اشرنا تنقل كافة عناصر المجال الاصلي الى المجال المستهدف وعلاقاتها الداخلية (التفاعل بين العناصر الداخلية) والخارجية (التفاعل بين العناصر الداخلية والخارجية مثل أثر الجو على البشر)، وحيث ان مجال الطقس الطبيعي يرتبط أساسا بحالة البحر والجو فإن هاتين الحالتين المحسوستين تنقلان الى مجال السياسة، كما تقتضي الاستعارة. وهذا دليل على ان قوة الاستعارة تكمن هنا في إنها تشكل بنية المجال المستهدف (مجال الفتنة السياسي) حسب بنية المجال المصدر (مجال الاضطراب الطبيعي).

وسنعرض فيما يلي لهذين الجانبين من جوانب استعارة [الفتنة اضطراب طبيعي].

الفتنة اضطراب في حالة الجو

تقتضي هذه الاستعارة في مستواها المفهومي الذهني نقل عناصر البيئة الجوية وتفاعلاتها الداخلية والخارجية الى مجال السياسة. فنجد ان الامام علي يتحدث مثلا عن عناصر من البيئة الجوية مثل الاعاصير، والرياح، والامواج، والرعد والبرق، والغمام كتجل لرؤيته لعناصر البيئة السياسية. كذلك ينتقل المنطق والتفاعل الداخلي لمجال البيئة الجوية الى مجال السياسة، فلا يمكن ان نجد في مجال السياسة أمورا تناقض المنطق الداخلي للبيئة الجوية. فنجد مثلا أن من ضرورات منطق مجال البيئة الجوية ان الرياح، وهي ظاهرة انتقال سريع للهواء، لها مسار معين ولها مجال جغرافي معين ولا يمكن بحال من الاحوال ان تهب ريح على كل المجال الجغرافي الارضي. ان هذه الحقيقة المنطقية المتعلقة بالرياح نجدها في تصور الامام علي للفتن، حيث يقول في وصف الفتن:

- يحمن حوم الرياح يصبن بلدا ويخطئن أخرى (٢٦١)

كذلك نجد ان تفاعل المجال الجوي الخارجي، والذي يتمثل تحديدا في تأثير هذا المجال في الكائن البشري ينقل أيضا الى مجال الفتنة السياسية. فالامطار في الجزيرة العربية وتحديدا في غربها حيث عاش الامام علي عادة ما تأتي في صورة حادة سريعة مصحوبة ببرق ورعد شديدين، وهذا بشريا يقتضي استعدادا في مواجهة مثل هذه الحدة. وهكذا نجد ان الفتن عادة ما تكون:

- مرعاد مبراق (٣٦٥)

ويمكن توقع ظهور الفتن بظهور الغيم في السماء

- إن الافاق قد أغامت (٢٥٩)

وإذا نظرنا الى الجانب السياسي نجد ان الامام علي يستغل هذه التقابلات الاستعارية في اهداف استراتيجية سياسية، تتمثل أساسا في التركيز على خطر الاتجاهات السياسية الاخرى على المجتمع المسلم وهذا ما نراه في تعبيرات مثل:

- ما هي الا الكوفة اقبضها وابسطها تهب أعاصيرك (١٣٦)

• كم يخرق الكوفة من قاصف ويمر عليها من عاصف (٢٧٣)

ان هذه الاستعارات تستخدم هنا بهدف احتجاجي من خلال توظيف تصور تأثير الحالة الجوية المضطربة في حالة الانسان في تصور البيئة السياسية وتفاعلاتها وتشكيل الفتن تحديدا. وهذا الاحتجاج يهدف الى تبيان عدم شرعية تلك الاتجاهات السياسية المؤدية الى هذا الاضطراب في الواقع السياسي من خلال استراتيجيتين، اولها من خلال التركيز على انها (أعاصير، قواصف، عواصف) وهي من ناحية تشريعية أمور غير سوية في البيئة السياسية حيث تؤدي الى فقدان الاستقرار السياسي، ومن خلال ربط هذا الامر غير الشرعي بتأثيره السيئ على افراد المجتمع المسلم، فالأعاصير والقواصف والعواصف ظواهر تؤدي إلى آثار مدمرة في حياة الانسان.

ونرى كذلك ان الامام علي يحاول تعزيز شرعية وضعه السياسي في أوقات الفتن من خلال استغلال امكانات هذه الاستعارة. فنراه مثلا يصف نفسه بالجبل حيث يقول:

• (كنت) كالجبل لا تحركه القواصف ولا تزيله العواصف (١٦١)

وهذا يرتبط بوظيفة الشرعية السياسية في خطابه، ان هذا التعبير يعكس التقابل الاستعاري بين الاضطراب الجوي وعدم قدرته على تحريك الجبل الذي هو كتلة لا يمكن لحالة الجو (الا في الحالات طويلة الامد كعوامل التعرية) ان تؤثر فيه تأثيرا مباشرا وحالة الاضطرابات السياسية وصراع الايديولوجيات في المجتمع المسلم واستحالة تأثيرها على ايديولوجية الامام علي. تصوريا ان يتحرك شيء بفعل شيء آخر يعني ان الشيء الذي أنتج الفعل في وضع أقوى من الشيء الذي تأثر وتحرك وفقا للفعل. ان هذه العملية الفيزيائية في التأثير والتأثر التي تحدد علاقة الرياح والجبل مثلا تنقل بأكملها الى علاقة الامام علي بالواقع السياسي. وحيث ان الامام علي لا يعمل بقانون التأثر من الخارج الفيزيائي فإنه يقتضي ان فعل التأثير يأتي من الداخل. وهو ما يميز خطاب الامام علي السياسي حيث ان يتميز بتبريره الذاتي فهو انه صحيح لأنه صحيح وليس لأن الآخرين يجعلون منه صحيحا. ان شرعيته تأتي من اعتقاده بالتكليف الالهي وليس لأن المجتمع يقره إماما، او ان حركة الاحداث السياسية وتفاعل العراك على السلطة بمستواها الواقعي المتحقق تجعل منه إماما.

الفتنة هيجان البحر

تعتبر الاستعارة امتدادا للإستعارة المفهومية الكبرى [الفتنة إضطراب في حال الطبيعة]. وكما ان الفتنة هي اضطراب في حالة الجو، فإن الامام علي يوظف معرفته عن البحر في رؤيته للطبيعة. وحسب هذه الاستعارة فإن ثمة تقابلا تصوريا بين حالة البحر غير المستقرة، ذلك الامر المحسوس المألوف، وحالة الفتنة السياسية، ولذا نجد كلمات مثل أمواج، وسفن، وغرق...الخ. وحيث ان الفتنة اضطراب في حالة البحر فإنها تؤدي منطقيا الى الغرق في حال عدم أخذ الاحتياطات التي تتطلبها السلامة البشرية، نجد ان هذا المنطق الداخلي لمجال اضطراب البحر ينقل في تصوير الفتنة، حيث يقول الامام علي ناصحاً الناس:

• الاستعارة شقوا امواج الفتنة بسفن النجاة (١١١)

ان هذا التعبير عن التقابل الذهني بين الفتنة وحالة اضطراب البحر تؤدي وظيفة تسهل من الوصول الى الاهداف الاستراتيجية في الخطاب السياسي للإمام علي. حيث ان الفتنة حالة هيجان للبحر تؤدي وظيفة المقاومة السياسية. فهذا التعبير رغم انه في مستواه اللغوي الادني يؤدي وظيفة النصيحة فإنه يحدد الفتنة من جانب ويطرح سبيل الخروج منها. بعبارة اخرى نقول ان الامام علي يمارس هنا دورين: دور ايديولوجي يتمثل في التنظير السياسي، حيث يفصل بين الحالات السياسية على نحو يصب في نهايته في سبيل تحقيق الغايات الاستراتيجية التي يطرحها خطابه السياسي، اضافة الى دوره السياسي القائم على اساس انه يفترض انه في موقع من يحدد ما هي الفتنة وطريقة تجنبها. كما انه يمارس تكتيكا خطابيا معهوداً في المجال السياسي وهو ما يعرف بالافتراضات المسبقة، حيث يطلب الامام من مستمعيه، بأسلوب النصيحة، شق الامواج بسفن النجاة، وهذا منطقيا يفترض وجود أمواج فتن وسفن نجاة. بمعنى ان الإمام يفترض تلقائيا ان مستمعيه يعرفون ماهي أمواج الفتنة التي يتحدث عنها وأيضا سفن النجاة التي يعنيها. ان هذه الاستراتيجية الخطابية تؤدي دورا

سياسيا حيث انها لا تتوقف عند الافتراضات المسبقة بل تتجاوزها طلبا للفعل السياسي الذي يقوم على هذه الافتراضات التي كما اشرنا تصب في مصلحة تحقيق غايات خطاب الامام علي الاستراتيجية.

وإضافة الى التعبير السابق نجد تعبيرات أخرى كثيرة تعبر عن استعارة [الفتنة هيجان البحر] كما هو الحال في التعبيرين التاليين:

- وأقبلن كالليل المظلم والبحر الملتطم (٢٧٣)
- قد خاضوا بحار الفتن وأخذوا بالبدع دون السنن (٣٧١)

الفتنة حيوان هائج

وهذه من الاستعارات الاستراتيجية في تصور الامام علي للفتنة. ففي مستواها التصوري تقابل هذه الاستعارة بين الحيوان الهائج الذي يهاجم الناس ويؤذيهم وحالة الفتنة السياسية. ويمكن تعيين التعبيرات التالية عن الحيوان الهائج التي تنتقل الى مجال الفتنة السياسية: (عين، كلب، قلصت، ناب ضروس، فيها، يدها، رجلها، درها، فاغرة، شكيمة، عضة، أنياب، شقشقة، مزمومة مرحولة، سبعة ضروس، فنيق، هدر، ذئاب، سباع، نعر ...الخ). ان هذه التعبيرات تعكس استعارتين تبزغان من هذه الاستعارة الكبرى هما: [الفتنة سبع مسعور] و [الفتنة جمل هائج].

الفتنة سبع مسعور

المجال المصدر في هذه الاستعارة هو مجال الحيوان المسعور الذي يهاجم كل من يقابله في طريقه. وهنا فإن بنية المجال المصدر وتفاعله الخارجي مع الانسان تنقل لتشكيل تصور الفتنة. ففي التعبير التالي:

- أنا فقأت عين الفتنة ولم يكن ليجرؤ عليها غيري بعد أن ماج غيهبهما واشتد كلبها (٢٦٠)

نجد ان الفتنة حيوان مصاب بمرض الكلب او السعار، وهو مرض يحول من حالة الحيوان الطبيعية الى حالة مرضية غير طبيعية يقوم فيها بمهاجمة الانسان

وعضه ونقل المرض اليه ومن ثم التسبب في قتله. ان كل هذه المعلومات حول الحيوان المسعور تنقل بأكملها مشكلة لتصور الفتنة. ونجد صورة الحيوان المسعور الذي يعض الانسان هذه أيضا في كل من التعابير التالية:

- فتن كقطع الليل المظلم .. لأهلها قوم شديد كلبهم (٢٧٤)
- وصال الدهر صيال السبع العقور (٢٨٧)
- عضت الفتنة ابناءها بأنيابها (٢٥٣)

ان هذه الاستعارة تتفاعل لتساهم في تحقيق الاهداف الاستراتيجية في خطاب الامام علي. فإن السعار كما أشرنا هو حالة غير طبيعية لها عواقب خطيرة، وهذا تعبير عن المقاومة السياسية ومحاولة «التشويه الاعلامي» وتعرية الخصم السياسي من ناحية والتشكيك في شرعيته من ناحية أخرى عن طريق إلصاقه بوضع غير طبيعي وعن طريق التشكيك في نتائجه السلبية على المستوى الاجتماعي. وإذا كان هذا كله يتعلق بتصور مظاهر الفتنة المتمثلة في الخصم السياسي وايديولوجيته، فإن الامام علي يُفَعِّل هذه الاستعارة لتجذير شرعيته كما في التعبير التالي:

- فإني قد فقأت عين الفتنة ولم يكن ليجترئ عليها غيري بعد ان ماج غيهبها وأشتد كلبها(٢٦٠).

فهنا نرى ان الامام علي يتوسع في هذه الاستعارة عن طريق نقل طريقة التعامل البشري مع الحيوان المسعور بالمبادرة الى فقء عينه. فهو يصور نفسه بصفته المنقذ من هذا الوضع السياسي عن طريق فقء عين الحيوان، تعززه شرعيته الالهية التي تجعله الوحيد القادر على مقاومة الفتنة وانهائها، وهذا ما يؤكده المظهر النحوي من مظاهر التعبير اللغوي عن الاستعارة حيث استخدم الامام علي اسلوب القصر في «لم يكن... غيري». وهذا ما يعزز من تصوره بإعتباره شخصا استثنائيا يملك صفات قادرة على مواجهة الظروف السياسية الاستثنائية.

الفتنة ناقة هائجة (أو جمل هائج)

وفي هذه الاستعارة يقابل الامام علي بين حالة الجمل الهائج وحالة الفتنة. ومن نافلة القول ان هذه الاستعارة التصورية تعكس ارتباط الذهن بالبيئة الموجود فيها، حيث ان تصوراتنا الذهنية تقوم على ما يتوافر لنا في بيئتنا المحسوسة من أشياء وعلى اسلوب رؤيتنا لهذه الاشياء وتفاعلنا معها. ففي هذه الاستعارة نجد التقابل التصوري بين الجمل الهائج او الناقة الهائجة والسلوكيات التي يسلكها هذا الحيوان في حالة هيجانه كالقلص واشتداد الشكيمة والعذم بالفم والخبط بالأيدي وغيرها من المظاهر، وحالة الفتنة السياسية. ومن التجليات اللغوية لهذه الاستعارة الذهنية التعبيرات التالية:

- فإذا فغرت فاغرته واشتدت شكيمته وثقلت في الارض وطأته عضت الفتنة أبناءها بأنيابها (٢٧٣).
- وايم الله لتجدن بني أمية لكم ارباب سوء بعدي كالناب الضروس تعذم بفيها وتخبط بيدها وتزبن برجلها وتمنع درها.(٢٦١)
- تأتيكم مزمومة مرحولة يحفزها قائدها ويجهدها راكبها.(٢٧٤)
- فعند ذلك اخذ الباطل مآخذه وركب الجهل مراكبه وصال الدهر صيال السبع العقور وهدر فنيق [الفعل من الابل] الباطل بعد كظوم.(٢٨٧)
- ولكأني انظر الى ضليل قد به قد نعق بالشام، وفحص براياته في ضواحي كوفان. فإذا فغرت فاغرته واشتدت شكيمته وثقلت في الأرض وطأته عضت الفتنة أبناءها بأنيابها.(٢٧٣)
- وتدق أهل البدو بمسحلها وترضهم بكلكلها ويضيع في غبارها الوحدان ويهلك في طريقها الركبان.(٣٦٥)

الخلاصـــة

إن أي خطاب سياسي يقوم على مجموعة من التصورات والمفاهيم التي تقوم في أغلبها على استعارات مفهومية تعتمد على تقابل ذهني بين مجال محسوس وبنيته ومنطقه الداخلي ومجال تجريدي. إن هيمنة خطاب سياسي معين (اختفاء حالة الفتنة) تستدعي ان الاستعارات المفهومية تصبح مهيمنة الى درجة ان افراد المجتمع يصلون الى مستوى من التقبل التصوري لخطاب السلطة القائمة في المجتمع الى حد انهم لا يشعرون بالاستعارات ولا بالإستغلال السياسي لها. لقد أثبتت دراسات عديدة قوة الاستعارة وتأثيرها في أفكار الناس وآرائهم بل وسلوكهم الاجتماعي (انظر مثلا دراسة بوسمان Bosman 1987)، وهنا فإن على البحث العلمي تنبيه المجتمع الى هذه التصورات عن طريق توجه بحثي يتفحص هذه الاستعارات، على نحو يحقق- ما أمكن- الوظيفة الاجتماعية الايجابية للبحث العلمي.

إن الفتنة واقع سياسي خطير، يتمثل في ان الوضع السياسي ليس وضع استقرار وانما وضع تأزم على المستويين الايديولوجي النظري وعلى المستوى السياسي المتحقق. هذا الوضع هو في جذوره وضع صراع على السلطة والقوة والهيمنة على مجتمع معين. ان هذا الصراع ينتج استعارات تعكس هذا الصراع من ناحية ويساهم من ناحية اخرى فيه، من حيث ان الاستعارات ستتفاعل مع الاهداف الاستراتيجية للخطاب السياسي الذي انتجها.

ان الاستعارة عملية ذهنية تتم فيها مقاربة للمفاهيم والتصورات السياسية بل وخلقها وتشكيل بنية لها من خلال الاستغلال (غير الواعي مباشرة في أغلب الاحوال) للمجالات المعيشية المحسوسة. من هنا تنبع قوة الاستعارة وخطورتها الخطابية السياسية. فالاستعارة ليست شيئا وصفيا منفصلا عن الحقيقة السياسية. بل انها هي الوسيلة الذهنية التي تصنع بها الحقيقة السياسية ذاتها. وهذا ينطبق على النسق الاستعاري الذي استخدمه الامام علي في ايجاد الحقيقة السياسية التي يسميها بالفتنة.

إن الامام علي بن أبي طالب شخصية سياسية. وهو في نسقه الاستعاري لتصور الفتنة يستغل امكانات مجموعة من الاستعارات الاستراتيجية في تشكيل صورة الفتنة. وإذا عرفنا ان الامام علي عادة ما يستخدم الفن المعروف بـ«الخطبة» (اضافة الى فنون اخرى يتم استخدامها بدرجة اقل) فإن مما لا جدال فيه ان الامام علي في مستواه السياسي لا ينتج نصوصا تعبيرية (تهدف فقط الى التعبير عن خواطره وسنحات فكره) وانما نصوص تواصلية تأثيرية، بمعنى انه يقول لكي يسمعه الآخرون على نحو يؤثر فيهم ايديولوجيا وسياسيا. ان هذا يعني ان الامام علي يستغل امكانات الاستعارات الاستراتيجية لأهداف استراتيجية تتمثل في هدف مباشر هو تشكيل وعي من يخاطبهم وتشكيل تصورهم وفهمهم لطبيعة الفتنة، وصولا الى أهداف سياسية محضة تتمثل في التشكيك في شرعية الافكار والايديولوجيات السياسية التي تخالف توجهاته، ومقاومتها بطرح تصورات حول الخروج من حال الفتنة يكون هو وايديولوجيته السياسية في مركزها.

إن الامام علي يستغل خاصية التناص في تصوره للفتنة. فمثلا يقوم بإستغلال الاستعارة القرآنية [الكفر ظلمة] التي تقابل في القرآن الكريم بين حالة الظلمة، وهي حالة محسوسة يمكن تمييزها موضوعيا بإستخدام حاسة البصر، وحالة الكفر، وهي حالة نسبية أصلا ومرتبطة في تشخيصها بموقع المتحدث الايديولوجي. في خطاب الامام علي السياسي يقوم الامام علي بإستراتيجية تصورية تتمثل في استغلال هذه الاستعارة ودمجها في الواقع السياسي الذي وجد فيه ليشكل استعارة جديدة هي الفتنة «ظلمة».

أما على المستوى الاعم، فقد رأينا بشكل واضح مظهرا اخر من مظاهر تجسد الفكر البشري من خلال الفكر السياسي الذي يتجلى في الخطاب السياسي. فتتبعنا لكيفية فهم الامام علي للفتنة السياسية من خلال تحليل عدد محدود من الاستعارات المفهومية المشكلة لمفهوم الفتنة قد بين ان التجربة المعيشية المادية لها دور

جوهري في تشكيل المفهوم السياسي، فالمفاهيم السياسية ليست خلوا من الجسد وتفاعلاته أبدا. لقد أوضحنا ان الامام علي قد تعامل مع الفتنة من خلال معرفته بالظواهر المادية كأمواج البحر والظلمة وهيجان الحيوان وغيرها من ظواهر التجربة المادية.

ختاما، نقول إن هذه الدراسة، كغيرها من الدراسات المحتواة بين دفتي هذا الكتاب، ليست الا استكشافا لدور التجربة الحياتية للإنسان في تشكيل المفاهيم السياسية وينبغي أن تتبعها دراسات في هذا الخط، وخصوصا حول سيادة دور التجسد في الخطاب والفكر السياسي العربي المعاصر وهو موضوع في أمس الحاجة الى التحليل لإستكشاف دور الاستعارة في تشكيل الواقع السياسي العربي المعاصر.

الفصل الخامس

من أين تأتي الأخلاق؟

نحو تحليل للجوهر الاستعاري لمفاهيم الاخلاق في الثقافة العربية

السؤال الذي يحاول هذا الفصل الاجابة عليه هو التالي: «ما دور الجسد والتجربة المادية في تشكيل المنظومة المفهومية للأخلاق في الثقافة العربية؟» وسؤال من هذا القبيل لا يمكن، بلا ريب، الإجابة عليه في دراسة واحدة يقوم بها باحث واحد، وانما ينبغي ان يكون سؤالا يستدعي مشروعا مفتوحا لن يكون دور مثل هذه الدراسة المنفردة فيه سوى الاستكشاف المتواضع السائر على هدى دراسات قاربت هذا الامر في ثقافات اخرى كما سيتبين فيما سيتبع.

سيسعى هذا الفصل إلى ان هذه الدراسة ستمضي قدما نحو استكشاف آفاق جديدة يمكن فيها رؤية تجسد التجارب المجردة، هي آفاق الاخلاق، والفرضية التي سننطلق لإثباتها هي انه بسبب ان الاخلاق تجربة مجردة فإن مفاهيم الاخلاق في الثقافة العربية تقوم على تجارب الجسد المادية من خلال الاسقاط الاستعاري، وان فهمنا للاخلاق، والتي ينظر البعض اليها على انها نقيض للمادة، وان لها وجودا موضوعيا كموضوعية وجود الماديات، يقوم على تجربة الجسد. ان منهجنا للتحقق من صحة هذه الفرضية يعتمد على جانبين اساسيين. يتمثل الجانب الاول في ابراز تجسد الاخلاق في الفلسفة العربية من خلال تحليل بعض المفاهيم الاخلاقية في كتاب ابي حامد الغزالي «ميزان العمل» وفي كتاب مسكويه «تهذيب الاخلاق». اما الجانب الثاني من المنهج المتبع فيتعلق بإبراز التجسد في اللغة العامة، اي من خلال تحليل تعبيرات لغوية مستمدة من اللغة العربية عموما ومن اللهجة العمانية على وجه الخصوص. وليس بخاف علينا ان تحليل جوانب اخرى من الثقافة العربية سيعين على فهم أشمل وتقود الى نتائج أكثر دقة حول تجسد الاخلاق، ومن هذه الجوانب دراسة الاخلاق في المصادر الدينية الاساسية إضافة الى تتبع الاستعارات المستخدمة عبر التاريخ العربي. الا ان هذه الدراسة لا تعدو ان تكون استكشافا اوليا لهذه القضية.

عرض موجز للدراسات السابقة حول الجوهر الاستعاري للأخلاق

ان الدراسات التي تناولت قضية الجوهر الاستعاري لمفاهيم الاخلاق قليلة جدا، وربما يعود ذلك إلى ان النظرية المفهومية للإستعارة لم تتغلغل بقوة في الدراسات المتعلقة بالاخلاق، رغم ما أبرزته هذه النظرية من جوهرية الدور الذي تلعبه عملية الاستعارة المفهومية في إعانة الانسان في فهم العالم المجرد. ولعل هذا يفسر ان الدراسات الموجودة في هذا الموضوع قد قام بها كل من لاكوف وجونسون نفسيهما. فقد أصدر مارك جونسون كتابه الموسوم بـ«الخيال الاخلاقي: مستتبعات علم الذهن للأخلاق» عام ١٩٩٣ وتمحورت فكرته الرئيسة في رأي مفاده ان «الانسان حيوان اخلاقي خيالي أساسا» (Johnson 1993) بمعنى ان الخيال (عن طريق الاستعارة) هو

المشكل الاساس لمفاهيم الاخلاق، وان التفكير الاخلاقي يقوم على اعمدة من المفاهيم الاستعارية على مستويين اثنين كما يلي:

(١) إن مفاهيمنا الاخلاقية الاكثر أساسية (مثل مفاهيم الارادة، والحرية، والقانون، والحق، والواجب، والرفاهية (السعادة)، والفعل) تتحدد استعاريا، ويتم ذلك بوجه الاجمال من خلال إسقاطات استعارية مركبة.

(٢) ان الطريقة التي نفهم بها موقفا معينا تستند على استخدامنا لإستعارات مفهومية منتظمة تكون الفهم المشترك للأفراد الذين ينتمون الى ثقافتنا» (Johnson 1993:2).

وقد تعرض جونسون في هذا الكتاب بالتحليل لكثير من جوانب النظرية الغربية للأخلاق وأبرز دور الاستعارة في تشكيل المفاهيم الاخلاقية، فقد تعرض على سبيل المثال لنظرية كانط الاخلاقية او ما يعرف بالاخلاق العقلانية rational ethics حيث اعتقد كانط بأن بإمكان العقل المجرد الوصول الى القوانين الاخلاقية، وهو ما يعني ان التفكير يقودنا الى تلك القوانين الكونية التي ينبغي ان تحكم السلوك البشري. وكما يقول جونسون فإنه «ان قدر لنظرية اخلاقية ما حظ في الادعاء بأن تكون خلوا من الاستعارة وأشكال الخيال الاخرى فإنها ستكون نظرية كانط» حيث يفترض ان تكون هذه النظرية نتاجا للعقل العملي المجرد الذي يخلو خلوا تاما من أي أثر للخيال. الا ان نظرات أعمق في فلسفة كانط قد أوضحت دور الخيال في تشكيلها، عند هلاري بونتام Hilary Puntan فنظرية كانط لا تنطلق من العقل المجرد بل انها تعتمد اساسا على «صورة اخلاقية» او مجموعة من الصور الاخلاقية، وليس على قوانين صرفة، ومفاهيم حرفية (غير مجازية) خالصة، وأحكام منطقية (Johnson 1993:65) وجونسون رغم اعتباره كانط «أحد أعمق وأبرع المفكرين الذين اثروا في التراث الاخلاقي الغربي» الا ان ذلك لا يعني عدم اعتماد كانط على الاستعارات المفهومية في تشكيل نظريته الاخلاقية. فأكثر مفاهيم كانط الاخلاقية مركزية «استعارية وهي استعارية على نحو لا يمكن اختزاله»، فقد كان هدف كانط هو تقديم «أساس عقلاني للجزء غير اللاهوتي في التراث الاخلاقي اليهودي-المسيحي»، وكان يسعى الى ابراز مبادئ الاخلاق «الخالصة»، ولكن ما معنى كلمة «خالصة» هنا؟ يكون اي

شكل من اشكال المعرفة «خالصا» بحسب كانط حينما لا يختلط بأي من العناصر التجريبية الامبيريقية، وبذا فإن المبدأ الاخلاقي الخالص هو ذلك المبدأ الذي يمكن الاستدلال عليه بإستخدام العقل حصرا، وبدون الرجوع الى تجربة مادية كالمشاعر والاحاسيس او الصور الذهنية.

الا ان تحليل جونسون يظهر ان نظرية كانط استعارية فهي تعتمد على استعارة اساسية هي [القوانين الاخلاقية قوانين طبيعية] حيث تسقط قوانين الطبيعة على «قوانين» الأخلاق (أنظر Johnson 1993).

وقد درس كل من لاكوف وجونسون الاخلاق الاستعارية في كتابهما «الفلسفة في الجسد» (Lakoff and Johnson 1999) وكان محور طرحهما هنا «ان علم الذهن، وعلى وجه الخصوص علم الدلالة الذهني، يقدم لنا الوسيلة التي تمكننا من تقديم تحليل مفصل وشامل لكل المفاهيم الاخلاقية وكيفية عمل منطقها، ومن اكثر النتائج اساسية في هذا البحث الامبيريقي ان اللاوعي الذهني يحتوي على منظومة واسعة من الاسقاطات الاستعارية لفهم افكارنا الاخلاقية والتفكير فيها، وتوصيلها [للآخرين]، [وخلص هذا البحث الى ان] كل مفاهيمنا الاخلاقية المجردة مشكلة استعاريا» (Lakoff and Johnson 1999).

وحلل لاكوف وجونسون في كتابهما هذا الاستعارات المتعلقة بالاخلاق في الثقافة الامريكية كما تتبدى في اللغة، وبينا ان عدد هذه الاستعارات المفهومية محدود، فجميعها يعتمد على الرفاهية المادية، كالمال والصحة والنظافة وسواها. فحللا على سبيل المثال استعارة [المحاسبة الاخلاقية] وبينا دورها في تشكيل كثير من المفاهيم الاخلاقية، كأن تعتبر الاخطاء التي يقوم بها شخص ما ضد شخص آخر ضربا من «الدين» debt، في حين يعتبر رد الاخير على المخطئ نوعا من جعل الاول «يدفع الثمن» rebay ومن الاستعارات الاخرى التي قاما بتحليلها استعارة [الجوهر الاخلاقي] التي تفترض ان للأخلاق جوهرا، وان هذا الجوهر يولد مع الافراد، او يتشكل معهم في سني حياتهم الاولى، ويبقى

لنهاية عمرهم. وتسمى عناصر الجوهر الاخلاقي «فضائل» virtues ان كانت عناصر اخلاقية مستحسنة، و«رذائل» vices ان كانت عكس ذلك، وتتجلى هذه الاستعارة في تعبيرات مثل she has aheart of gold (قلبها من ذهب) و He is rotten to the care (انه فاسد حتى النخاع)، حيث ان الشخص المذكور «يمتلك خصائص اخلاقية جوهرية تحدد انواعا معينة من السلوك الاخلاقي او غير الاخلاقي.

ويخلص لاكوف وجونسون الى ان الرؤية التقليدية للاخلاق قد فشلت إن أخذنا في اعتبارنا النتائج التي يقدمها علم الذهن والنظرية المفهومية للإستعارة، فمن هذه النتائج عدم وجود مفاهيم اخلاقية خالصة بل اننا نفهم الاخلاق من خلال الاستعارات التي تقوم على التجربة المادية، كذلك لا يمكن القول بالعقل الاخلاقي الخالص (كما عند كانط) لأن المفاهيم الاخلاقية استعارية الجوهر. اضافة الى ذلك فقد دل علم الذهن على ان الاخلاق ليست مجالا متجانسا، بل انها تختلف بإختلاف الاستعارة المستخدمة في تحديد المفهوم الاخلاقي وفي فهم الظرف الاجتماعي الذي يوجد فيه الموقف الاخلاقي. كذلك تبين ان الاخلاق تقوم على التجربة المادية من خلال الاستعارة كما ذكرنا، فهي مرتبطة ارتباطا لا فكاك منه بالمادة وتجربة الجسد من صحة ومرض وفقر وغنى وسواها من مظاهر المادة. ومن النتائج الاخرى التي توصل اليها البحث في هذا المجال عدم وجود الاخلاق الكونية التي يقاس بها الصحيح من الخاطئ؛ تلك الاخلاقيات التي تعتبر عادة مُثُلا عليا صحيحة في ذاتها لا بنفعها ويمكن تطبيقها على شتى الاحداث. ان كل هذه النتائج تقود كلا من لاكوف وجونسون الى ان هذه هي نهاية البراءة في الفهم الاخلاقي، وان المعرفة الاخلاقية القائمة على دور الاستعارة «تجعلنا مسؤولين ليس فقط عن الاحكام الاخلاقية وعواقبها بل عن رؤية الاشكال الضمنية للحكم الاخلاقي في كل جوانب ثقافتنا» (Lakoff and Johnson 1999:334).

نحو تحليل الاسس الاستعارية لمفاهيم الاخلاق في الفلسفة الاسلامية

بسبب طبيعة هذه الدراسة الاستكشافية وتركيزها على ما تعكسه اللغة العربية من

مفاهيم اخلاقية استعارية، سنقتصر هنا على تحليل نموذجين من نماذج استخدام الاستعارة المفهومية في تشكيل منظومة مفهومية اخلاقية هما ابو حامد الغزالي وابن مسكويه.

أبو حامد الغزالي: الاخلاق في «ميزان العمل»

سعى الغزالي في كتاب «ميزان العمل» الى تبيين السعادة الناتجة عن الفعل الاخلاقي. ولن نحلل الكتاب بأكمله هنا ولكنا سنركز على بعض الامثلة التي يمكن من خلالها تبيين دور الاستعارة في تشكيل التعامل الفلسفي الاسلامي مع الاخلاق.

★ الاستعارة في «بيان مثال النفس مع هذه القوى المتنازعة»

تحدث الغزالي عن ثلاثة انواع من قوى النفس هي قوة التفكر التي تحصل بها الحكمة، وقوة الشهوة التي بإصلاحها تحصل العفة، وقوة الغضب التي بقهرها يحصل الحلم. وفي هذا يمكن رؤية استعارة اساسية هي [استعارة الشخص المنقسم] التي ترى، كما يطرحها الغزالي، ان الانسان شيء مركب حقيقة من ثلاثة اجزاء، وان هذه الاجزاء هي قوى تتفاعل فيما بينها ويجب على قوة العقل ان «تسيطر» على قوتي الشهوة والغضب. وإضافة الى مفهوم التركيب المأخوذ من المركبات المادية الصرفة والمسقط على المجرد لتشكيل مفهوم عن الانسان يسهل به التعامل مع سلوكه الاجتماعي وتقييمه اخلاقيا، فإن هذا المفهوم يقوم أيضا على اسقاط تجربة [تفاعلات القوى] المادية الصرفة على طبيعة التفاعل المفترض داخل الانسان. والقوة تجربة مادية ذات بنية جشطالطية، بمعنى انها بنية مجردة يمكننا ان نراها من خلال صورها المادية كقوة اليد، او قوة الفيضان، او اي صورة اخرى من صور القوى. والتفاعل بين القوى هو أمر معروف في التجارب المادية، فإن إلتقاء قوتين «س» و «ص» اما ان ينتهي بتعادلهما بما يتحقق ضرب من التوازن بينهما او ان ينتهي بإنتصار إحدى القوتين على الاخرى!!.

إن هذا الاساس الاستعاري الصرف لمفهوم قوى النفس يمكن تبينه بكل جلاء من الامثلة التي يضربها الغزالي لتقريب ما يطرحه حول طبيعة التفاعل بين قوى

النفس، وهو يضرب في ذلك ثلاثة أمثلة كما يلي:

المثال الاول:

مثل نفس الانسان في بدنه كمثل والر في مدينته ومملكته، وقواه وجوارحه الخادمة، البدن بمنزلة الصناع والعملة، والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل، والشهوة له كعبد سوء يجلب الميرة والطعام، والحمية كصاحب شرطته، والعبد الجالب للميرة مكار مخادع خبيث ملبس يتمثل بصورة الناصح، وتحت نصحه الداء العضال والشر الشمر، وديدنه منازعة الوزير في التدبير حتى لا يغفل عن منازعته ومعارضته في آرائه ساعة. (الغزالي ١٩٩٥: ص٧١)

المثال الثاني:

الانسان حيث خلق بنفسه عالما كبيرا في المعنى صغيرا في الحجم، فبدنه كمدينة، وعقله كملك مدبر لها، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده، وأعوانه وأعضاؤه كرعيته، والنفس الأمارة بالسوء التي هي الشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته، فصار بدنه كرباط وثغر، ونفسه كمقيم فيه مرابط، فإن جاهد عدوه وأسره وقهره على ما يجب حمد أثره إذا عاد الى حضرته تعالي ... وان ضيع ثغره وأهمل رعيته ذم أثره وانتقم منه عند لقاء الله تعالى (الغزالي ١٩٩٥: ص٧٣)

المثال الثالث:

مثل العقل مثل فارس متصيد، وشهوته كفرسه، وغضبه ككلبه، فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مروضا وكلبه مؤدبا معلما منقادا صار حريا بالنجاح، ومتى كان هو في نفسه أحمق وكان الفرس جموحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث من تحته منقادا ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعا، فهو خليق بأن يعطب فضلا عن ان ينال ما طلب. (الغزالي ١٩٩٥: ص٧٤)

ان الامثلة الثلاثة كلها تقدم صورا تمثيلية على تصور الغزالي لما ينبغي ان يقع من سيادة العقل على قوتي الغضب والشهوة. ولا ينبغي ان يفهم من كلامنا هنا على ان فهم الغزالي لطبيعة تفاعلات قوى النفس استعاري على مستوى الصور، كصورة الوالي والعبد والوزير وصاحب الشرطة في المثال الاول، او صورة المدينة وملكها

وجنوده ورعيته في المثال الثاني، او صورة الفارس والفرس والكلب في المثال الثالث، فإن هذه صورة تشبيهية جلية، الا ان قولنا بإستعارية هذا الفهم يعتمد على استعارية الأصل الذي من أجله استخدم الغزالي هذه الصور التمثيلية، فـ«إنقسام» نفس الانسان و«احتواؤها» على ثلاث «قوى» هي في جوهرها فكرة استعارية تقوى على تجربة التراكيب المادية حيث نجد أمرا معينا يتكون من أكثر من عنصر إضافة الى ان النفس ينظر اليها بإعتبارها [حاوية] او[مجالا حاويا] تتفاعل فيها القوى الثلاث، وفكرة الاحتواء مادية نجدها في تفاعلاتنا مع العالم المادي كاحتواء الغرفة على الاثاث واحتواء الجيب على النقود واحتواء قاعة الدرس على كراس وطاولات وسواها. وإضافة الى استعارتي [التركيب] و[الاحتواء] فإننا نجد استعارة القوى نفسها، فإن صور التفاعل التمثيلية التي قدمها الغزالي كصورة عبد السوء وصورة الدفاع عن المدينة وثغورها وصورة تحكم الفارس الصياد بفرسه وكلبه تعكس مجتمعة مستوى استعاريا اعمق هو مستوى القوى وضرورة انتصار قوة واحدة على القوى الاخرى، وهو امر من امور المادة الصرفة.

★ الاستعارة في «بيان مراتب النفس في مجاهدة الهوى والفرق بين إشارة الهوى والعقل»

يتحدث الغزالي في هذا القسم عن الحالات الثلاث التي يتعامل فيها الانسان مع الهوى، كما يلي:

الاولى: أن يغلبه الهوى فيملكه ولا يستطيع له خلافا، وهو حال أكثر الخلق، وهو الذي قال الله تعالى: (أفرأيت من إتخذ إلهه هواه) (الجاثية: ٢٣). إذ لا معنى للإله إلا المعبود، والمعبود هو المتبوع إشارته، فمن كان تردده في جميع أطواره خلف أغراضه البدنية وأطواره فقد اتخذ إلهه هواه.

الثانية: ان تكون الحرب بينهم سجالا، تارة لها اليد وتارة عليها اليد. فهذا الرجل من المجاهدة، فإن اختارته المنية في هذه الحالة فهو من الشهداء لأنه مشغول بامتثال قوله: «جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم» وهذه الرتبة العليا للخلق سوى الانبياء والأولياء.

الثالثة: أن يغلب هواه فيصير مستوليا عليه لا يقره بحال من الاحوال، وهذا هو الملك الكبير

والنعيم الحاضر والحرية التامة والخلاص عن الرق. (الغزالي ١٩٩٥:ص٧٦).

إن ما يطرحه الغزالي هنا من صراع بين النفس والهوى يقوم على استعارة [تفاعلات القوى]. والقوى وأنماط التفاعل بينها كما اشرنا تجربة مادية صرفة، وتعامل الغزالي مع النفس والهوى ونمط التفاعل بينهما هو تعامل استعاري حيث يسقط فيه تفاعل القوى المادية لتشكيل تصور عن تفاعل مفترض بين الهوى والنفس، والنتائج الممكنة التي تنتج عن هذا التفاعل هي ايضا من لواحق تفاعل القوى المادية، فالنتيجة في حالة صراع بين قوتين، كما ذكرنا أعلاه، قد تكون تعادلا بين القوتين، وهو ما يتمثل هنا في الحالة الثانية حيث «تكون الحرب بينهم سجالا، تارة لها اليد وتارة عليها اليد» وهذا يعتمد ايضا استعاريا على فكرة التوازن المادي، او انه ينتهي بإنتصار احدى القوتين كما هو جلي في الفهم الاستعاري في الحالة الاولى والحالة الثالثة.

وفكرة الوسطية الخلقية هي احدى تجليات الاستعارة في طرح الغزالي الاخلاقي، فالفضائل لها «موقع» وسطي بين رذيلتين، وتجربة إتخاذ الموقع مادية يسقطها الغزالي على الفضائل، وهذا ايضا يعكس استعارة التوازن حيث تكون الفضيلة المستحبة هي نقطة التوازن بين الرذيلتين، والتوازن تجربة مادية من تجارب الجسد المادي يحاولها الطفل من أيام طفولته الاولى بتعلم تجنب السقوط أثناء الجلوس او القيام، ومن الامثلة على ذلك الفهم الاستعاري القائم على موقع التوازن ان السخاء وسط بين التبذير والتقتير، والظرف وسط بين التقطيب والهزل، والمسامحة وسط بين الشكاسة والملق. ويضيف الغزالي قائلا: «وأما العدالة فجامعة لجميع الفضائل، والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل» (الغزالي ١٩٩٥: ١١٧) وهو تجل واضح لفكرة [الاحتواء] الاستعاري، حيث اننا امام حاوية تحتوي الفضائل وحاوية اخرى تضم الرذائل.

نخلص من هذا إذن ان التجارب المادية كالقوى والاحتواء والتوازن وسواها كلها تشكل جوهر المفاهيم الاخلاقية التي يعتمدها الغزالي في كتاب «ميزان العمل»،

وهذا يظهر مدى تجسد فلسفة الاخلاق لدى الغزالي، ذلك ان تحليل بعض الامثلة أعلاه قد أظهر تجسيد مفاهيم أساسية في أخلاق الغزالي، فلولا تجربة القوى المادية لما أمكن للغزالي ان يتحدث عن «قوى» النفس التي تحكم السلوك الاخلاقي للأفراد، وعن طبيعة الصراع الذي يشهده ميدان النفس بين تلك القوى. ان مفاهيم الاخلاق إذن متجسدة تجسدا جوهريا وليس عرضيا، وهو ما سنجده ايضا في القسم التالي الذي يتعرض لتجسد فلسفة الاخلاق لدى ابن مسكويه.

مسكويه: الاخلاق الاستعارية في كتاب «تهذيب الاخلاق»

يعتبر كتاب «تهذيب الاخلاق» لأحمد بن محمد مسكويه من أهم الكتب التي كتبت في فلسفة الاخلاق في الاسلام، ومسكويه يشدد في مقدمة كتابه على تضاد طبيعة النفس مع طبيعة الجسد:

> اننا لما وجدنا في الانسان شياما يضاد أفعال الاجسام وأجزاء الاجسام بحده وخواصه وله أيضا أفعال تضاد أفعال الجسم حتى لا يشاركه في حال من الأحوال وكذلك نجده يباين الاعراض ويضادها كلها غاية المباينة ثم وجدنا هذه المباينة المضادة منه للأجسام والأعراض انما هي من حيث كانت الاجسام اجساما والاعراض اعراضا حكمنا بأن هذا الشيء ليس بجسم ولا جزء من جسم ولا عرضا وذلك انه لا يستحيل ولا يتغير وأيضا فإنه يدرك جميع الاشياء بالسوية ولا يلحقه فتور ولا كلال ولا نقص (مسكويه ١٩٨٥:ص٤)

وهذا الفصل التام الذي يقدمه مسكويه بين النفس والجسد، مثله مثل تضاد الجسم والعقل عند موسى بن ميمون (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، يفرض على الباحث في الاستعارة ومن يرى بتجسد المجردات تحديا كبيرا يتمثل في ضرورة البحث المتأني سعيا وراء إبراز دور الجسد في فهم النفس والحديث عنها وهو ما سنحاول مقاربة بعض جوانبه هنا. ان تجسد أخلاقية ابن مسكويه!!! يمكن رؤيتها في الاسقاطات التي نجدها في قوله مثلا عند حديثه عن النفس«أما شوقها الى افعالها الخاصة بها أعني العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به فهو فضيلتها» (مسكويه ١٩٨٥:ص٩). نجد هنا استعارة [الانجذاب والنفور] وهي

تجربة مادية صرفة يتم اسقاطها على النفس، حيث نجد ان النفس «تنجذب» الى جوانب الفكر و«تهرب» من أفعال الجسد، وهو على مستوى اخر ضرب من التشخيص حيث تغدو النفس انسانا «يشتاق» الى اشياء معينة وينفر من أخرى. وكذلك نجده في قوله ان «كمال الانسان في اللذات المعنوية» (مسكويه ١٩٨٥:ص٣٥) حيث نجد استعارة [الاكتمال]، حيث ان الانسان ينظر اليه بإعتباره شيئا ناقصا، وتجربة النقص والاكتمال تجربة مادية صرفة اخرى، وكذلك فكرة «اللذة» التي جلبت من تجربة الجسد، والشعور باللذة المادية كما في الجنس وغيره.

ويمكننا رؤية أثر الاستعارة في تشكيل فكرة [اللذة] الاخلاقية عند مسكويه في الاقتباس التالي:

> إن اللذة تنقسم الى قسمين أحدهما لذة انفعالية والاخرى لذة فعلية أي فاعلة. فأما اللذة الانفعالية فهي شبيهة بلذة الاناث واللذة الفاعلة تشبه لذة الذكور. ولذلك صارت اللذة الانفعالية هي التي تشاركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة اي [عاقلة] وذلك انها مقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام وهي انفعالات النفسين البهيميتين. وأما اللذة الاخرى فهي الفاعلة وهي التي يختص بها الحيوان الناطق ولأنها غير هيولانية ولا منفعلة انفعالا لأنها صارت لذة تامة وتلك ناقصة وهذه ذاتية وتلك عرضية. وأعني بالذاتية والعرضية ان اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعا وتنقضي وشيكا بل تنقلب لذاتها فتصير غير لذات بل تصير آلاما كثيرة او مكروهة بشعة مستقبحة وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها. وأما اللذة الذاتية فانها لا تصير في وقت آخر غير لذة ولا تنتقل عن حالتها بل هي ثابتة أبدا. واذا كانت كذلك فقد صح حكمنا ووضح ان السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية والهية لا بهيمية (مسكويه ١٩٨٥:ص٨٤).

يتحدث مسكويه في هذا الاقتباس عن الفرق بين اللذة الجسدية واللذة العقلية، فيرى ان الاولى زائلة غير حقيقية (عرضية) فيما ان الثانية باقية حقيقية (ذاتية). وهو يتعامل مع أمر [اللذة العقلية] وكأنها حقيقة وليس استعارة مفهومية مع انه يستشهد بلذة الجنس، ليبين طبيعة الفرق بين اللذتين. وهنا نشير الى جانب آخر من

جوانب الاستعارة هو جانب دور الايديولوجيا والمعرفة الموجودة حول التجربة المادية في فهم المجردات، فمسكويه يسقط فهمه للذة الذكر التي يتعامل معها على انها الفاعلة، ولذة الانثى المستجيبة على ما يعتقده عن اللذة العقلية، وهنا نجد الرؤية الذكورية التي ترى في المرأة كائنا يستجيب لا يفعل بنفسه، «الفاعل أبدا تكون في الاعطاء ولذة المنفعل أبدا تكون في الاخذ» ص٨٥) وهي رؤية ايديولوجية كونها تشكل وضع المرأة والرجل في المجتمع وتحدد نمط السلوك الاجتماعي الذي يقره المجتمع في فترة زمنية ما. هذه الرؤية الايديولوجية [الرجل فاعل، والمرأة مفعول به] تسقط استعاريا لتشكل جانبا من المجرد. وهكذا تكون لذة الجسد هي استعاريا لذة الاناث لأنها لذة استجابية (منفعلة) فيما ان لذة العقل هي لذة الذكر (الفعلية الفاعلة).

إضافة الى الامثلة السابقة حول دور الاستعارة والتجسد في تشكيل المجرد الاخلاقي عند مسكويه يجدر بنا ان نشير الى جانب استعاري الجوهر آخر في نظرية مسكويه الاخلاقية يتعلق بـ«أمراض» النفس. ففي المقالة السادسة من كتاب «تهذيب الاخلاق» المعنونة بـ«دواء النفوس» نجد رؤية استعارية للنفس يتم اسقاط سمات الجسد فيها من صحة ومرض وعناية وعلاج على النفس، وهو ما يقدم لنا نفسا استعارية متجسدة الجوهر كما في الاقتباس التالي:

> نبتدئ بعون الله وتوفيقه وتأييده في هذه المقالة بذكر شفاء الامراض التي تلحق بنفس الانسان وعلاجها ونذكر الاسباب والعلل التي تولدها وتحدث منها فان حذاق الاطباء لا يقدمون على علاج مرض جسماني الا بعد ان يعرفوه ويعرفوا السبب والعلة فيه ثم يروموا مقابلته بأضداده من العلاجات ويبتدئون من الحمية والادوية اللطيفة التي ان ينتهوا في بعضها الى استعمال الأغذية الكريهة والادوية البشعة وفي بعضها الى القطع بالحديد والكي بالنار. ... وأيضا لما كان طب الابدان ينقسم بالقسمة الاولى الى قسمين احدهما حفظ صحتها اذا كانت حاضرة والاخر ردها اليها اذا كانت غائبة وجب ان نقسم طب النفوس هذه القسمة بعينها فنردها اذا كانت غائبة ونتقدم في حفظ صحتها اذا كانت حاضرة ... (مسكويه ١٩٨٥: ص١٤٥-ص١٤٦)

وهكذا فالجسد وطبيعة التعامل معه هو الاساس للعلم الذي يقترحه مسكويه هنا ويسميه «طب النفوس» وكلمة «بعينها» كلمة دالة هنا حيث انها تظهر مدى تجسد رؤية مسكويه الاخلاقية، فطب النفوس يجب ان يتبع طب الاجساد تبعية تامة، وهو صادق في ذلك فحيث ان النفس امر مجرد فإن التعامل معها يستحيل ان يتم الا من خلال معرفتنا عن الجسد والتعامل معه، وقاية وعلاجا.

ويتحدث ابن مسكويه، مثله مثل الغزالي، عن وسطية الفضائل، وهنا يبرز وجه آخر من وجوه تجسد الاخلاق عنده، فلا يجد أمامه الا التجارب المادية لإبراز فكرته الوسطية:

> ولما كانت الفضائل اوساطا محمودة وأعيانا موجودة أمكن ان تطلب وتقصد وتنتهي اليها الحركة والسعي والاجتهاد. وأما سائر النقط التي ليست بأوساط فانها غير محدودة ولا أعيانها موجودة ووجودها بالعرض لا بالذات. ومثال ذلك ان الدائرة لها مركز واحد ولها نقطة واحدة ولها وجود في ذاتها يقصد ويشار اليها فان لم نجدها حسا او لم يمكننا الاشارة اليها امكننا ان نستخرجها ونقيم البرهان على انها هي المركز دون غيرها من النقط. وأما النقط التي ليست بمركز فانها لا نهاية لها ولا وجود لها بالذات وانما توجد اذا فرضت فرضا وليست لها عين قائمة فلذلك لا تقصد ولا يمكن استخراجها لانها مجهولة ولانها شائعة في جميع الدائرة، واما الطرفان اللذان يسميان متضادين فهما موجودان معينان لانهما طرفا خط مستقيم معين والبعد بينهما غاية البعد ... واذا فهم ذلك فليعلم ان لكل فضيلة طرفين محدودين يمكن الاشارة اليهما وأوساطا بينهما كثيرة لا نهاية لها ولا يمكن الاشارة اليها، الا ان الوسط الحقيقي هو واحد وهو الذي سميناه فضيلة (مسكويه ١٩٨٥: ص١٥٩-ص١٦٠)

يستخدم ابن مسكويه، مثله مثل الغزالي، كلمة «مثال» حين يشبه وسطية الفضيلة بمركز الدائرة، الا ان الحقيقة ان هذا اسقاط استعاري خالق لمفهوم الوسطية، ذلك ان فكرة الوسطية التي أتى مسكويه بمثال الدائرة لتوضيحها هي أصلا فكرة مادية صرفة، ولذا فإن المثال لا يخدم غرضا تشبيهيا لعدم وجود اي شبه بين موقع الوسط المادي وبين الفضائل بل ان الاستعارة لازمة هنا لأننا نسقط تجربة الوسطية

المادية لتشكل مفهوم الوسطية الاخلاقية.

نخلص من هذا التحليل الموجز لبعض الاستعارات المستخدمة في التعامل مع مفاهيم الاخلاق لدى مسكويه الى جوهرية دور التجسد في تشكيل هذه المفاهيم. ورغم تأكيد مسكويه على الانفصال التام بين الجسد والنفس، الا ان المفاهيم المتعلقة بالنفس تقوم على استعارات مفهومية تعتمد على التجربة المادية الصرفة كالقوى واللذة المادية والصحة والمرض وإتخاذ المواقع وسواها، وهو ما يعني ان العلاقة بين الجسد والنفس ليست بتلك القطيعة التي يطرحها ابن مسكويه، وان كل مفاهيم النفس وتصوراتنا عنها انما تقوم أساسا على تجربتنا المادية الصرفة، وهو الامر ذاته الذي رأيناه لدى أبي حامد الغزالي.

لقد كان تحليل بعض جوانب فلسفة الاخلاق العربية/الاسلامية جانبا من المنهج الذي اتبعناه في هذه الدراسة لإثبات تجسد مفاهيم الاخلاق في الثقافة العربية. وقد أثبت هذا المنهج الفرضية التي قدمناها حول الدور الذي تلعبه الاستعارة في تشكيل الاخلاق، فقد تبين من التحليل السابق لجانب بسيط من فلسفة الاخلاق عند ابي حامد الغزالي وعند مسكويه ان هذه المفاهيم متجسدة الى حد بعيد، بمعنى ان وجود هذه المفاهيم يعتمد على اسقاط استعاري من تجربة الحياة المادية وتفاعلاتها.

أما الجزء التالي من هذه الدراسة فيسعى الى تبين تجسد الاخلاق في التعابير التي يستخدمها عامة الناس في حديثهم عن المواقف الاخلاقية وغير الاخلاقية، والامثلة التي سنقدمها مستمدة من اللغة العربية على وجه العموم، غير ان اغلب الامثلة مستمدة من اللهجة العمانية، وهي تعبيرات قد توجد او توجد شبيهاتها بلا ريب في اللهجات العربية الاخرى.

الاخلاق الاستعارية في اللغة العربية وفي اللهجة العمانية

هنالك ضربان من الاخلاق: الاخلاق التجريبية (المادية)، والاخلاق الاستعارية، ومرد ذلك الى ان الاخلاق «أساسها تعزيز رفاهية الاخرين الدنيوية وتحاشي إلحاق الضرر المادي بهم والحؤول دون ذلك» (Lakoff 1996). فنظرة الى المستوى الدنيوي المادي من

الاخلاق تظهر ان المرء يفضل ان يكون معافا لا مريضا، موسرا لا ذا فاقة، قويا لا ضعيفا وهلم جرا، وهو ما يعني ان الصحة ويسر الحال والقوة والأمن والسعادة (وأشياء اخرى) هي عوامل تحدد الاخلاق التجريبية، وهذا يستلزم ان اي فعل يرمي الى إلحاق الاذى بأي من هذه العوامل او حرمان انسان من واحد او اكثر منها هو فعل غير اخلاقي. فمن غير الاخلاق فعل شيء يجعل امرءا ما يفقد ماله، او يضر بجسمه بإعطائه طعاما يسممه او يصيبه بمرض من الامراض، او يحرمه من احساسه بالأمن والطمأنينة.

الا ان الاخلاق لها جانب آخر هو الجانب الاستعاري، وهو الجانب الذي لا يعنى بمظاهر الاخلاق المادية التي تتعلق بجسم الانسان من صحة وأمن وقوة وغيرها، بل بالجانب المجرد غير المادي من حياة الانسان، وهو ما سيتبين في التحليل التالي لبعض الاستعارات المستخدمة في فهم الأخلاق.

استعارة «المحاسبة الاخلاقية

تعتبر استعارة [المحاسبة الاخلاقية] من أكثر الاستعارات شيوعا في فهم الاخلاق في كثير من الثقافات، فقد تحدث لاكوف (Lakoff 1996) عن وجودها في الثقافة الامريكية على سبيل المثال، ويظهر الجدول التالي عناصر الاسقاط الاستعاري في استعارة [المحاسبة الاخلاقية.]

الجدول رقم ١: الاسقاط الاستعاري لمجال التبادل الاقتصادي على مجال التفاعل الاخلاقي (Johnson 1993: 45)

المجال المصدر: تبادل السلع	الاسقاط الاستعاري	المجال الهدف: التفاعل الاخلاقي
البضائع، السلع	←	الافعال، الحالات
استخدام البضائع او قيمتها	←	القيمة الاخلاقية للافعال
الثروة	←	الرفاهية
تكديس البضائع	←	الزيادة في الرفاهية
الأمر المربح = المتسبب في زيادة الثروة	←	الامر الاخلاقي = المتسبب في زيادة الرفاهية
الامر غير المربح = المتسبب في نقصان الثروة	←	الامر غير الاخلاقي = المتسبب في نقصان الثروة
النقود (بديلا عن البضائع)	←	الرفاهية
إعطاء/أخذ المال او البضائع	←	إتيان الافعال الحسنة او السيئة
حساب المعاملات	←	المحاسبة الاخلاقية
توازن الحساب	←	توازن الافعال الاخلاقي
الدين	←	الدين الاخلاقي = الدين بشيء حسن لشخص ما
الرصيد	←	الرصيد الاخلاقي= الاخرين مدينون لك بشيء حسن
التبادل العادل /الدفع	←	العدالة

وسنتعرض فيما يلي لبعض العناصر التي يتم اسقاطها من مجال التملك والمحاسبة المادية على مجال الاخلاق والسلوك الاجتماعي.

تملك الاشياء الاخلاقية

تعتبر الاخلاق في اللهجة العمانية مجازيا أشياء يمتلكها الشخص، ففلان يصبح «راعي معروف» أي انه يمتلك المعروف، وهي خصلة اخلاقية. اما اولئك الذين يأتون أفعالا تعتبر غير أخلاقية فـ«تنقصهم» الاخلاق، وهو ما يتبدى في القول مثلا ان فلان «ما عنده احترام«، او ان فلان «بدون اي اخلاق» او «ما عنده ذرة اخلاق«. وكما لا يتساوى الناس في ممتلكاتهم المادية فإنهم ايضا لا يتساوون في «ما يمتلكونه» من اخلاق، ففلان قد يكون «غني نفس» اي ان نفسه «غنية»، وهو ما يتبدى ايضا في المثل العماني «الغنى غنى النفوس ما الفلوس»، وهو، ان نظرنا الى اللغة وتفاعلات الذهن نظرة سياسية، ما يمكن ان يعتبر ضربا من ضروب نمط الاخلاق البرجوازية التي تبعد الناس عن الرفاهية المادية وإلهائهم بمادية اخلاقية في مستوى الاستعارة، ولذا فإن الشخص وان كان أفقر الناس وأعوزهم فإنه «غني بمعانيه» وان صاحب المال الذي يأتي منكرات الافعال «ما يسوى بيسة» (و«البيسة» هي أصغر وحدات العملة في عمان)، ويقابله في اللهجات العربية الاخرى «ما يسوى فلس» او «ما يسواش تعريفة»، بل ان بعض العمانيين يضيف كلمة «حليانة» (وتعني صدئة) فيقول عن فلان انه «ما يسوى بيسة حليانة»، إمعانا في التقليل من «قيمته» الاخلاقية.

وكما هو حال التملك المادي فإن التملك الاخلاقي يمايز بين من يمتلكون القليل من الاخلاق وغيرهم ممن يمتلك الكثير، وهكذا فإن فلان «كثير معروف» اي انه يمتلك الكثير من القيمة الاخلاقية المستحسنة، اما الاخر فإن «قليل» الادب، او «قليل السنع»، والسنع، كلمة تستخدم في عمان للإشارة الى الادب، وهذا يستلزم انه ان كان الشخص «قليل» أدب فإنه لا يستطيع ان يأتي الافعال الحسنة التي تعتبر مجازيا أشياء يعطيها المرء للآخرين، وهو ما يبرزه المثل العربي المعروف «فاقد الشيء لا

يعطيه». وكما يحدث في التملك المادي فإن البعض قد «يتخلى» عن طيب معانيه وهو ما نجده في التعبير «صعب تشوف انسان يتخلى عن كل اخلاقه».

تبادل المنافع الاخلاقية

يعتبر تبادل المنافع الاخلاقية أحد العناصر الاساسية في استعارة [المحاسبة الاخلاقية]، فإن الفعل الحسن أخلاقيا يعتبر حسب هذه الاستعارة شيئا تعطيه الاخرين الذين سيكونون «مدينين» لك، كما في القول «اني مدين لك»، وفي عملية «مسك الدفاتر» الاخلاقية هذه فإن هذا يعتبر وضعا غير متوازن، وان التوازن لا يتحقق الا بأن «يدفع» الشخص الذي فعلت له الخير بأن يقوم بعمل خير شبيه لك. ومن أمثلة الدين الاخلاقي المثل العربي المعروف، والشائع في عمان، الذي يقول ان «وعد الحر دين عليه» الذي يمكن تفكيك بنيته المجازية كما يلي:

(١) إتيان زيد فعل خَيِّر هو اعطاء شيء طيب لعمرو

(٢) ان اعطاء زيد لعمرو شيئا من قبيل الايثار يعني ان على زيد ألا ينتظر مقابلا، وان الشيء الذي أعطاه لم يعد ملكا له بل ملكا لعمرو.

(٣) ان الوعد، الذي لا يمثل اعطاء مباشرا لشيء بل تأجيلا لإعطاء عمرو الى المستقبل، يعني ان زيدا يحتفظ بشيء لم يعد يملكه بل انه من ممتلكات عمرو، ولذا فإنه يشكل، استعاريا، دينا على زيد لعمرو.

(٤) ان فعل زيد للشيء الذي وعد عمرو به يعني دفع الدين لعمرو.

وفكرة الجزاء هي ايضا من قبيل الرد على الفعل، ففاعل الخير سيجد خيرا، وفاعل الشر سيجد شرا، كما يتمثل في المثل العماني «كما تفعل تجازى»، وكما في المثل العماني الاخر «صديق ما نافع كما عدو ما ضار»، والذي يفترض ان الاصدقاء ينبغي ان يكونوا نافعين بفعل خير الامور لأصدقائهم (إعطاؤهم اشياء حسنة) بينما يتوقع ان يتسبب الاعداء في الاذى والضرر (اعطاؤهم اشياء سيئة، او اخذ شيء حسن منهم). والمثل يعيد الحالة الى التوازن، حيث لا يستفيد المرء بشيء من اصدقائه (لا يربح شيئا) كما انه لا يتضرر بفعل من قبل أعدائه (لا يخسر شيئا)، وإنعدام الربح

والخسارة يعني وجود حالة التوازن.

المجازاة

حسب مفاهيم المحاسبة الاخلاقية فإن إتيان الافعال التي تتسبب في الضرر يعني اما اعطاء شيئا سيئا لشخص ما، او اخذ شيء حسن منه. وهو ما يوجد في التعبير العربي «يرد له الصاع صاعين»، والصاع (المكيال) يفترض ان الفعل هو شيء يعطى وله وزن، وحيث ان الفعل السيئ حسب هذا المثل هو إعطاء شيء سيئ فإن الفاعل عليه ان يتوقع ان الشخص المتضرر «سيعطيه» بمقدار الضعف من الشيء الذي تلقاه.

التعويض

حينما يكون فعل امرٍ سيئ استعاريا اخذ شيء حسن من الشخص المتضرر فإن على هذا الشخص ان يعطي الاخر الذي تسبب في الضرر شيئا يساوي الشيء الذي أخذه. ومن هنا نجد في اللغة العربية وفي اللهجة العمانية الحديث عن القيمة والثمن للفعل السيئ، كما في «بخليك تدفع الثمن غالي» (سأجعلك تدفع الثمن غاليا)، وكأن الفعل السيئ هو اخذ شيء والرد عليه هو دفع لثمنه، او في القول الشائع «تستاهل، هذا ثمن اللي عملته».

ومن التعابير الشائعة التي تعبر عن هذا المفهوم الاستعاري في اللهجة العمانية كلمة «ستافاه» التي تقال بصيغة الامر، وتعود الى المصدر العربي «استوفى» التي تعني في العربية ان يأخذ المرء حقه كاملا. فكلمة «ستافاه» (التي تنطق بتسكين السين) تعني حرفيا «خذ حقك كاملا غير منقوص»، والمفهوم المجازي الذي تعبر عنه هذه الكلمة يقتضي بعض التحليل لأنه يقوم على منطق مضاد للمنطق الذي تقوم عليه فكرة التعويض الاخلاقي في صورتها المعتادة، فالمعتاد كما ذكرنا آنفا ان الشخص الذي أساء هو الذي «يدفع الثمن»، بينما هنا فإنه هو الذي «يستلم الثمن»، فكيف يتم ذلك؟ النقاط التالي توضح كيفية «يستلم» من أخطأ ثمن فعلته:

(١) زيد يقوم بفعل غير اخلاقي يضر بعمرو يعني انه اعطاه شيئا.

(٢) عمرو سيقبل بالعطية لأنه لا يستطيع ردها (حيث ان عمرو ليس بمقدوره منع

الفعل غير الاخلاقي المضر لسبب ما، كأنه يكون في وضع الاضعف بينما زيد هو الاقوى اجتماعيا في فترة زمنية ما).

(٣) من منظور الثروة المادية فإنك ان اخذت شيئا ما من شخص ما فإن عليك ان تدفع له قيمته او تعوضه بشيء يساويه في القيمة).

(٤) على اساس ذلك فإن عمرو سيكون ملزما بأن يدفع لزيد قيمة ما أخذه لأنه في الاصل حق لزيد.

(٥) وعلى زيد ان «يستافى» حقه، لأن عمرو الان في وضع اجتماعي ومالي (اخلاقيا) يمكنه من دفع ما عليه من دين لزيد.

كما نجد في اللهجة العمانية التعبير «أتوخض سهمك وافي» (ستأخذ سهمك كاملا) الذي يقال على سبيل الانذار من ان الفعل السيئ الذي تأتيه الان لن يمر هكذا دون ان «تأخذ» ما يساويه من عقاب، وكأن الفعل غير الاخلاقي هو نوع من المال المستثمر (السهم او النصيب) الذي سيجنيه الانسان لاحقا. كما نجد معنى قريبا من هذا في التعبير القائل «صاك تضاول حال عمرك» (انظر، انك تُجَمِّع لنفسك) الذي يعني ان الافعال السيئة هي نوع من تكديس الاشياء التي على المرء ان يأخذها في النهاية، ولأن هذه الاشياء سترد لفاعلها ليس بشكل منفرد بل على نحو متجمع فإن ذلك يعني ان جزاء الافعال السيئة سيأتي قاصما للظهر لأنه حصيلة كوم كبير من الامور السيئة.

استعارة «الاخلاق صحة، واللاأخلاق مرض»

تعتبر هذه الاستعارة المفهومية من الاستعارات الاساسية في فهم الاخلاق في عمان، والصحة كما أشرنا هي أحد الاسس التي تقاس بها الرفاهية فالصحيح خير من المريض، والانسان يتمنى ان يبقي على صحته وان يتجنب الامراض ما استطاع. والصحة والمرض يسقطان كمجال مصدر لتشكيل المفهوم الاستعاري الذي يعتبر الاخلاق مظهرا من مظاهر الصحة والافعال غير الاخلاقية مظهر مرض من امراض النفس. فالشخص المعروف بفعل الامور التي لا تعتبر اخلاقية من وجهة نظر

المجتمع يوصف في عمان بأنه «ما صاحي» او «مريض»، او ان اخلاقه «مريضة» وانه ذو «فؤاد مريض» او «نفس مريضة».

واستعارة [الاخلاق صحة] تنسحب ايضا على المجتمع بأسره، وهي حالة من حالات الاستعارة الكبرى المعروفة [المجتمع جسم] التي يتم من خلالها اسقاط بنية الجسم البشري وما يصيبه من امراض وسواها على المجتمع بأسره، فالممارسات غير الاخلاقية توصف بأنها «امراض» تصيب المجتمع، ولذا فإن السلطات الدينية والاخلاقية في المجتمع تعتبر تحقيق خطابها في السلوك الاجتماعي ضربا من «وقاية» المجتمع من «الامراض» حتى يتجنب المجتمع وضعا صعبا «حين يستفحل الداء». ومن امثلة ذلك نجد الحديث عن «مرض المخدرات». ان هذه الاستعارة تشكل جزءا من الخطاب المرتبط ارتباطا وثيقا بوضع السلطات الاجتماعية في المجتمع وطبيعة تفاعلاتها، فالسلوكيات التي يمارسها بعض افراد المجتمع ان لم تكن تطبيقا لخطاب السلطة الاجتماعية القائمة او كان انعكاسا او تطبيقا لخطاب قوة اخرى تسعى نحو السيطرة على المجتمع ينظر اليها ويتم الحديث عنها بإعتبارها مرضا يصيب الجسم الاجتماعي.

ولا يتوقف دور الاستعارة هنا على وصف الحالة الآنية لظاهرة اجتماعية ما فحسب، بل ان الاستعارة، ان نجحت في الذيوع في المجتمع، ستشكل ارضية يتم على اثر مستتبعاتها القيام بممارسات سياسية معينة تحد من الخروج على السلطة الاجتماعية القائمة او من القوى الاجتماعية التي تكون في طور النمو. فالمرض الذي يصيب الجسم البشري ينبغي علاجه، وان ادى ذلك الى طرق مؤلمة للجسم كالكي وحتى قطع عضو من الاعضاء، وكذا المرض الذي يصيب جسم المجتمع ينبغي علاجه ايضا، غير ان العلاج في الحالة الاولى ليس ايديولوجيا فيما في الحالة الثانية فإن تحديد المرض (ما هي الظاهرة الاجتماعية التي يمكن اعتبارها مرضا؟ ومن الذي يمكنه البت في ذلك) وطبيعة التعامل معها (كالتخلص من بعض الافراد ان كانوا يعتبرون، مثلا، «سرطانا» سينتشر ان لم يردع في وقته في كل الجسم الاجتماعي) يعتمد على الرؤية الاجتماعية التي يتبناها المتحدث ويود فرضها على المجتمع.

واستعارة [الاخلاق صحة، وعدمها مرض] تمكن المتحدثين من فهم طرق التعامل مع الممارسات الفردية غير الاخلاقية بإعتبارها محاولة لـ«معالجة» المرض الاخلاقي، نجد هذا مثلا في النهي عن صحبة غير الاخيار كما في المثل العماني «لا ترابع الايرب لا تصير شرواه» (لا تصاحب الشخص المصاب بالجرب حتى لا تصير مثله)، فممارس الافعال التي تعتبر غير اخلاقية يعتبر مصابا بالمرض المعروف «الجرب» ولذا ينصح الناس بعدم الاقتراب منه والتعامل معه ومصاحبته حتى لا ينتقل المرض اليهم. وان تعذرت الوقاية كما في المثل السابق فإن العلاج هو الحل، وهنا فإن طرق التعامل مع السلوكيات غير الاخلاقية بإعتبارها سبيلا لعلاج المصاب بها، كما في التعبير العماني «أنا اعرف كيف اطلع منك هذا المرض» او «اخوز منك ذا العوق» (أخوز تعني أزيل) او «انا اداويه» او «دواه عندي»، والضرب هو احدى الوسائل التقليدية التي يستخدمها الاباء لتحديد سلوك ابنائهم ولذا يتم التعامل مع الضرب بإعتباره دواءً كما في «دواه الضرب بالعصا». ومن التعابير المتكررة في اللهجة العمانية عند الحديث عن امر غير محبذ وقع لشخص يعرف بإتيانه الافعال غير الاخلاقية او غير المستحبة كلمة «دواه» حيث تعتبر المشكلة التي يقع فيها هذا الشخص بمثابة «دواء» قد يساعد في الحد من سلوكياته الشائنة غير المرغوبة وتبنيه للممارسات التي تقرها اعراف المجتمع. وكما ان ليس كل من يصاب بالمرض الجسمي يحتاج الى الاخرين ان كان عارفا بطرق العلاج كالطبيب فإن بعض الناس العقلاء الذين يستطيعون التحكم في انفسهم ودرء أنفسهم عن اتيان شائن الافعال يعتبرون اطباء اخلاقيين، ولذا نجد المثل العماني «العاقل طبيب نفسه».

استعارة (الانسان شيء يعمل: السلوك الاخلاقي هو عمل الشيء، والسلوك غير الاخلاقي عطل)

في التجربة المادية يكون المرء في وضع أفضل ان كان يمتلك شيئا يعمل بالطريقة المنتجة او المستحبة، اي ان يعمل جهاز الحاسوب الذي استخدمه أفضل من انه لا

يعمل، وان تعمل السيارة افضل من ان يصيبها عطل فتتوقف. هذه التجربة المادية يتم اسقاطها استعاريا لتشكيل فهم للإنسان بإعتباره شيئا يعمل، تكون فيه الاخلاق دلالة على العمل السوي الطبيعي للشيء فيما تكون الافعال التي تعتبر غير اخلاقية دلالة عطل به، وهكذا فإن الشخص الذي يقدم على اتيان افعال يراها المتحدث غير اخلاقية يشار اليه في اللهجة العمانية على انه «مخترب» (اي أصابه عطل)، وتوازيا مع تجربة المرض والعلاج، فإن العطل يمكن اصلاحه ولذا نجد التعبير القائل «أنا أعرف كيف أصفدلك اياه (أي اصلحه لك)». نجد ذلك في الامثال فالانسان غير الاخلاقي نجده انسانا لم يعد «يصلح» للاستخدام، كما في المثال العماني «ضاع ضياع الخل» وهنا فإن هذا الانسان قد أصابه ... كما يصيب الخل الخل المصنوع محليا، وهو ما نجده ايضا في المثل العماني الاخر القائل «ضاع ضياع النيل في الخروس».

استعارات [الحاوية] و[القوى]

يعكس كثير من التعبيرات المستخدمة في الحديث عن الاخلاق استعارات تعتمد على كل من تجربتي الاحتواء والقوة الماديتين، حيث تحدد الحاويات مفهوم [الحدود الاخلاقية]، فيما تحدد القوى، كما رأينا في تحليلنا فيما سبق لبعض مظاهر مفاهيم الاخلاق لدى ابي حامد الغزالي وابن مسكويه، بعض المظاهر الداخلية التي تؤثر في سلوك الفرد وتدفعه لفعل أخلاقي او غير اخلاقي او تمنعه من فعله. ويربط هذين المفهومين الاستعاريين بالاستعارة المفهومية المعروفة [الافعال تحرك نحو هدف] فإن الافعال تصبح حركات ذات أهداف استعارية، وان الفعل الاخلاقي هو تحرك ضمن حدود الاخلاق فيما يكون الفعل غير الاخلاقي خروجا على الحدود الاخلاقية. ففي اللغة العربية نجد التعبير الذي يصف الشخص الذي يأتي الافعال غير الاخلاقية بأنه «خرج على التقاليد والأعراف» وفي اللهجة العمانية نجد التعبير «تعدى الحوز» والحوز في اللهجة العمانية تعني الحد(*)، وهكذا فإن مضي المرء في الافعال غير الاخلاقية يعني انه «ما لاقي حد يرده» (لم يجد من يرده)، وهو «قليل الراد».

---

* أحد معاني الحوز في «لسان العرب» يتعلق بالارض المحددة الحدود «والحَوْز من الأرض أن يتخذها رجلٌ ويبين حدودها فيستحقها فلا يكون لأحد فيها حق معه».

والاخلاق تفهم ايضا بإعتبارها قوى تؤثر في سلوك الانسان بدفعه الى فعل شيء ما او منعه من فعله، وهذه الاستعارة شائعة جدا في اللغة العربية، فنجد متحدثا يقول مثلا ان «اخلاقي تمنعني من فعل ذلك» حيث تكون الاخلاق قوة تمنع الفعل، وفي اللهجة العمانية نجد تعبيرات مثل «أخلاقه هي بو تخليه يسوي الخير» (أخلاقه هي التي تجعله يفعل الخير)، او التعبير «جوره ما يخليه ما يظلم الناس» حيث يصبح الرذيلة «الجور» قوة تمنع الانسان من ان يسلك السلوك الاخلاقي المستحسن، كما في اللغة العربية نجد ان الظواهر الاجتماعية تعتبر استعاريا قوى تؤثر في السلوك فنجد مثلا ان «تيار الفساد الاخلاقي يجرف ضعاف القلوب» حيث التيار/القوة الاجتماعية تؤثر في السلوك الاخلاقي الفردي. كذلك نجد ان السلوك غير الاخلاقي قد يشكل «عقبة» نفسية اجتماعية في طريق الاخرين، وهكذا يقال عند اختفاء او موت الشخص الذي يمارس سلوكيات غير اخلاقية التعبير «شبقة وانزاحت عن الطريق» والشبقة في اللهجة العمانية هي بقايا الشجر الجاف المليء بالشوك الذي يمنع حركة الناس.

استعارة [الفضائل والرذائل اشياء داخل الانسان]

كذلك نجد الاحتواء في استعارة [الانسان حاوية] حيث يكون الانسان استعاريا ذا حدود، وتكون الاخلاق والفضائل أشياء داخل هذا الانسان، حيث البعض، كما في اللهجة العمانية، «فيه أدب» او «فيه سنع» حيث يشير حرف الجر «في» الى وجود الفضائل داخل الانسان، بل ان قلة الادب ينظر اليها استعاريا على انها شيء داخل الانسان فيقال «فيه قلة أدب». كذلك فإن الفضائل والرذائل قد لا تكون موجودة فيكون الانسان «خالي من الاخلاق» او «خالي من العيوب». ومن التعبيرات العمانية التي تدخل على الاحتواء الاخلاقي الفردي التعبير المتكرر القائل «العيب ما فيك، فبو يماشيك» (العيب ليس فيك، ولكن في الشخص الذي يمشي معك).

استعارة [السلوك الاخلاقي نقاء، والسلوك غير الاخلاقي قذارة]

الاخلاق حسب هذه الاستعارة تعتبر نقاء روحيا فيما ان انعدامها يعتبر قذارة،

فالشخص ذو الاخلاق يعتبر «نقيا» و«طاهرا» وان «قلبه نظيف» فيما ان من يسلك السلوكيات الشائنة يعد «وسخا» او «قذرا» وفي اللهجة العمانية «وصخ»، او «حص» (قذر) او انه «زبالة». والافعال غير الاخلاقية تأتي ايضا بنتائج غير نظيفة كالتلوث، كما في القول «انك لوثت سمعتنا». ومن مستتبعات هذه الاستعارة ان الاستجابات الجسمانية للأمور غير النظيفة تسقط استعاريا على الاخلاق، ففي عمان نجد ان كلمة «أخييه» او «أخ» تقال للدلالة على تقزز من سلوك ما. وقد تكون الاستجابة تتعدى الكلام فيتحدث البعض قائلا «جاي ازوع يوم سمعت انه هو بو سوّا هذي الفعلة» (كدت ان أتقيأ حينما سمعت انه هو الذي قام بهذه الفعلة)، حيث نجد ان التقيؤ وهوالاستجابة الجسمانية التي تلازم عادة رؤية او شم الاشياء غير النظيفة او الملوثة تسقط استعاريا على مجال الاخلاق.

استعارة [الجوهر الاخلاقي]

الجوهر الاخلاقي الاستعاري يسمى في اللهجة العمانية وفي اللغة العربية «طبيعة» فلكل انسان «طبيعة» او «طبع» تميزه عن غيره وتحدد سلوكه الاخلاقي، وهكذا نجد الناس «معادن»، وحيث ان المعادن كثيرة مختلفة، منها الثقيل ومنها الخفيف، الغالي وغير ذي القيمة، كذلك نجد البشر ذوي جواهر تميزهم عن بعضهم البعض، وتحدد سلوكهم الاخلاقي وتبرره. ان فكرة الجوهر الاخلاقي الاجتماعي ذات بعد ايديولوجي خطير، حيث ان بعض السلوكيات ترد الى جوهر الفرد الاخلاقي، فيتوقع سلوكيات معينة من فئة اجتماعية او من فرد معين لإعتقاد البعض استعاريا بأن جوهر تلك الفئة او الفرد تلزمه فعل ذلك الشيء، وهكذا قد يقال عن سلوك مستقبح من قبل فرد ينتمي الى مجموعة اجتماعية ما فيقال في عمان «مو أيسوي غير كذاك؟ ما (ما الذي يمكنه ان يفعل غير ذلك؟ أليس هو ...؟) وهنا فإن الفراغات تملأ عادة بذكر ما يدل على طبقة الفرد او قبيلته او غير ذلك من التمايزات الاجتماعية، التي تعتبر ذات جواهر محددة للسلوك الاخلاقي. وخطورة استعارة الجوهر هذه تتمثل ايضا في ظواهر اجتماعية بأكملها كرفض التزاوج بين المجموعات الاجتماعية على اساس رؤية مجموعة من المجموعات بأن «جوهرها» أفضل او أكثر أصالة من

«جوهر» المجموعات الاخرى، وهو جانب آخر يبرز دور الاستعارة في تحديد السلوك الاجتماعي والظواهر الاجتماعية الكبرى.

ان كون الجوهر أمرا ثابتا لا يمكن ان يتغير يجعل من الصعب رؤية التغير السلوكي في سلوك المرء الذي يعتبره بقية الناس او مجموعة منهم ذا جوهر سيئ، وهكذا نجد التحذير من الاغترار بالسلوك الظاهري المستحسن لشخص معين لأن «جوهره» سيئ، فـ«ما كل ما يلمع ذهبا ، وبذا فإن الجوهر الاستعاري يصبح ضربا من القدر الذي لا يمكن تغيره او لا يمكن على المجتمع تصور او تقبل تغييره. وهكذا نجد المثل العماني «لو الماي يروب الماكرة (او القحبة) تتوب» حيث نجد ان العهر او المكر يعتبران جوهرا لازما في شخصية المرأة المقصودة لا يمكن ان يتغير، واستحالة تغيره كاستحالة ان يصبح الماء روبا.

استعارة [الأخلاق كمال]

في هذه الاستعارة ينظر الى الاخلاق بإعتبارها نوعا من الكمال واللااخلاق نوعا من الفساد او النقص، لذا يجري الحديث عن فلان على انه «شخص منحل» او ان «اخلاقه ناقصة» او انه هو «شخص ناقص». ان فقدان الكمال الاخلاقي يؤدي الى التأثير في افراد المجتمع لكمالهم الاخلاقي فنجد التعبير العماني «التفاحة بو خربانة تخرب التفاح كله» حيث ينظر الى السلوك غير الاخلاقي بإعتباره فسادا في شخصية المرء قد ينتقل الى الاخرين. غير ان الكمال الاكبر دائما غير موجود، فـ«النقص» ينظر اليه بإعتباره صفة بشرية فـ«الكمال لله»، ونجده في التعبير «سبحان الله، الزين ما يكمل» في الحديث عن اكتشاف «نقيصة» في سلوك امرئ طالما اعتبر نموذجا للأخلاق.

استعارة «الاخلاق جمال، واللا اخلاق قبح»

يرى الناس حسب هذه الاستعارة الافعال الاخلاقية أمرا جميلا وغير الاخلاقية بإعتبارها قبحا، فتوصف الاولى بأنها «حلوة» و«جميلة» فيما توصف الافعال الاخرى بأنها «قبيحة» و«بشعة» وفاعلها «انسان قبيح».

ولكن ماذا عن الانانية الاخلاقية؟

الاستعارة المفهومية أمر خطير، حيث يتحكم في عقل الانسان في مستواه غير الواعي. وخطورة الاستعارة تتمثل في انها في الوقت الذي تبرز جانبا من جوانب المجردات الا انها في الان ذاته تخفي جوانب أخرى قد لا تكون محبذة، وقد تؤدي الى سلوكيات غير مرغوبة من قبل المجتمع. وسنضرب مثالا على هذا بسؤال قدمه سائله الى العلامة العماني نور الدين عبدالله بن حميد السالمي (الذي توفي في مطلع القرن العشرين) حول رفض البعض الصفح عن اخطاء الاخرين لأن الصفح يعني انقطاع حسنات تأتي لهم من أخطاء الاخرين.

قبل ان نطرح تحليلنا للوضع الاستعاري الذي يحمله الاشكال الموجود في السؤال، نشير بإيجاز الى ان التبادل الاخلاقي الاسلامي يعتمد على ضربين من ضروب «مسك الدفاتر». يقوم الاول على مفهوم العدالة الالهية السماوية (وسنطلق عليها فيما يتبع «المحاسبة السماوية») والاخر على الاخلاق الاجتماعية بين الافراد (ولنسم هذه «المحاسبة الاجتماعية»). فعلى الرغم من ان التبادل الاخلاقي بين الافراد أساسي في الاسلام، الا ان الطرح الاسلامي يرتكز على أصل من الاصول وهو ان الله هو العادل المطلق الذي سيعطي لكل ذي حق حقه، ان لم يكن في الدنيا ففي الحياة الاخرة، فسينعم في جنة الخلد من فعل الخير، وان عاش عيشة تعيسة في الدنيا، وسيحيق العذاب بفاعل المنكر الاخلاقي (اضافة الى المنكر الديني بعدم الايمان)، وان كان لا حد لمتعته الدنيوية. وان عدنا الى استعارة [المحاسبة الاخلاقية] لوجدنا ان المرء حينما يفعل فعلا اخلاقيا مستحسنا لشخص اخر، فإنه لا يضيف فحسب الى رصيده في ميزان العلاقات الفردية المتبادلة بل انه «سوف يكسب» رصيدا جديدا في حساب العدالة الالهية. وأثر الربح الاخلاقي في الدنيا، من منظور الاسلام، محدود بحياة الفرد اما رصيد الاخرة فهو «خير وأبقى» (سورة الاعلى:١٧، سورة الشورى: ٣٦، سورة القصص: ٦٠). فالمرء عليه ان يتجاهل «حساب» الاخلاق في الدنيا فإن عليه ان يضع نصب عينيه «حساب» الآخرة(*) المذكور في كثير من الآيات القرآنية كالآية الاولى من سورة الانبياء «اقترب للناس

حسابهم وهم في غفلة معرضون» (١:٢١). وفي يوم «الحساب». ان هذه المقدمة الموجزة ضرورية لفهم الاشكال الناتج عن الاستعارة المفهومية في السؤال الذي قدم الى نور الدين السالمي:

> السؤال: وجدت في كتاب الإحياء عن ابن الجلاء أن بعض اخوانه اغتابه فأرسل إليه يستحله فقال: لا أفعل في صحيفتي حسنة أفضل منها فكيف أمحوها، وقال غيره: ذنوب اخواني من حسناتي أريد أن أزين بها صحيفتي فكيف تبقى عليه بعد المتاعب أم تبقى لهذا حسنة ولا تبقى لذاك سيئة؟ ومن باب الأفضل قال الله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم) وقال (أن تعفوا أقرب للتقوى) وقال (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) أليس الصفح والعفو والسماحة والحل مطلقا أفضل من التقصي والانقباض والامتناع؟ ... (السالمي ١٩٩٩، ج ٥: ص٤٠٧-ص٤٠٨)

لا يمكن فهم السؤال فهما عميقا دون رؤية الاستعارة على مستويي المحاسبة السماوية والمحاسبة الاجتماعية. يمكننا ان نفكك السؤال في النقاط التالية:

- الشخص الاول (س) يفعل شيئا غير أخلاقي يضر بالشخص الآخر (ص): على مستوى المحاسبة الاجتماعية فإن (س) يأخذ شيئا ذا قيمة من (ص)، أما على مستوى المحاسبة السماوية فإن رصيدا (حسنة) قد أضيف الى (ص) ولذلك لموازنة ما خسره حسب المحاسبة الاجتماعية، ودينا (سيئة) قد كتب على (س)، وكلما طال هذا الوضع زادت الحسنات في رصيد (ص).
- سعي (س) من (ص) ان يسامحه على ذنبه يعني في مستوى المحاسبة الاجتماعية ان (س) يطلب دفع قيمة ما أخذه من (ص) بحيث يحل التوازن في هذا المستوى، اما في مستوى المحاسبة السماوية فإنه يعني ان (س) يطلب دفع الدين الذي عليه بحيث يحل التوازن هنالك أيضا، وهو ما يعني ان (س) سيحصل على حسنة توازن السيئة الاولى.

يتفق الطرفان على هذا الواقع الاستعاري، الا ان المشكلة تتمثل في رد (ص) على اعتذار (س)، وهو ما يدفع بالسائل الى سؤال نور الدين السالمي بحثا عن حل.

ويمكننا ان نحلل العملية الذهنية التي جرت في عقل (ص) كما يلي: لقد اعتبر (ص) هذا الوضع الاستعاري وضعا حقيقيا، وحسب استعارة [المحاسبة الاخلاقية] تجد ان:

(١) يجب على المرء ان يزيد من سعادته بزيادة رصيده.

(٢) ينبغي على المرء ألا يسمح بأي نقص في رصيده الاخلاقي.

ان رفض (ص) اعتذار (س) يقوم على اساس انه، اي (ص)، سيحافظ على الدين الذي له على (س) في مستوى المحاسبة الاجتماعية، حيث ان هذا الوضع تتم موازنته في مستوى المحاسبة السماوية بالحسنات التي سيغدقها الله عليه وهو ما يزيد من سعادته ورصيده، اما قبوله لإعتذار (س) فإنه يعني ان مصدر الحسنات سيتوقف لإنعدام سببها، بل ان هذا القبول قد يعني ازديادا في رصيد (س) الذي أدرك ذنبه واعتذر عنه. وبناء على كل هذه الحسابات الاستعارية يقرر (ص) عدم قبول اعتذار (س) لأن هذا ليس في مصلحته.

ان هذا المثال يعكس حالة من الوضع الاشكالي الذي قد ينتج من تصديق البعض للاستعارات، والتعامل معها بإعتبارها حقائق، وهو وضع اشكالي لأنه قد ينتج نمطا من التعامل لا يحدده السلوك الاخلاقي المثالي (ان وجد) بل تحدده طبيعة الاستعارة التي يفهم من خلالها المرء واقعا اجتماعيا-اخلاقيا معينا. فصاحبنا (ص) هنا يرفض فعلا اخلاقيا مستحسنا وهو قبول اعتذار المسيء عن اساءته على أساس مستتبعات الاستعارة التي تحكم رؤيته للواقع، فالواقع، بحسب استعارة [المحاسبة] تقتضي ان يبحث كل انسان عما يزيد رصيده لا ما ينقص هذا الرصيد، وحيث ان قبول الاعتذار سيعني استعاريا نقصانا او توقفا لسيل الحسنات المنهمر عليه فإنه يعمد الى عدم الصفح بقبول الاعتذار، على الرغم من ان الصفح «قيمة» اخلاقية مستحسنة في ذاتها.

وقد أدرك هذا الاشكال الاستعاري نور الدين السالمي في رده على السائل، فقال ما نصه:

نعم العفو أقرب للتقوى، والصفح عن الزلة مع التوبة منها خير لصاحبه، لكن هذا القائل انما قال ذلك عن اجتهاد منه ومنشأ اجتهاده أنه لما كانت غيبة المغتاب له زيادة حسنة له رأى ان العفو عن الغيبة نقصان لتلك الحسنة، ولم ينظر الى عظيم درجة العفو وعلو منزلة الصفح، فقوله ذلك مع قطع النظر عن هذه الرتبة وهو معارض بما ذكرت من الآيات، وكذلك قول الآخر «ذنوب اخواني من حسناتي أريد ان ازين بها صحيفتي»، ومعناه ان ذنوب اخوانه التي اذنبوها في جنابه تكون في حسناته.

والحاصل ان كل واحد منهما نظر الى انتفاعه دون انتفاع أخيه ورأى ان منفعة نفسه في بقاء تلك الحسنات التي كتبت له من قبل خطيئة صاحبه مع قطع النظر عن فضل العفو ولا شك أنه أفضل من ذلك. (السالمي ١٩٩٩، ج ٥: ص٤٠٨)

غير ان السالمي، على الرغم من انتقاده للرؤية القائمة على النفعية الذاتية المتمثلة في عدم الصفح، لا يرى بأسا في الاستعارة ذاتها، بل انه يقر جانبها الذي سبب الاشكال الذي يطرحه السؤال المتمثل في مسعى زيادة رصيد المرء من الحسنات، فهذا الرد يعتمد على الاستعارة ذاتها، ويقول ان الصفح والعفو يجلب عددا أكبر من الحسنات من عدم الصفح حيث ان العفو «لا شك أنه أفضل من ذلك».

نخلص من تحليلنا للحالة المطروحة في السؤال ان الاستعارة التي يستخدمها انسان ما لفهم حدث اجتماعي يتطلب موقفا اخلاقيا معينا تشكل طبيعة تعامله مع ذلك الموقف، فالسؤال يطرح كما رأينا رفض البعض الصفح عن اخطاء الاخرين على اساس ان هذه الاخطاء تشكل مورد حسنات في حين ان الصفح يعني انقطاعا لهذه المورد المستديم. ان الاستعارة [اخطاء الاخرين مورد حسنات] التي تعتبر جزءا من الاستعارة [المحاسبة] التي تأتي على مستويين هما [المحاسبة السماوية] و[المحاسبة الاجتماعية] لا تحدد فهم ذلك الشخص للظرف الاخلاقي فحسب بل انها تحدد طبيعة التعامل الاجتماعي الفعلي بين الافراد، فلكي «يزيد» المرء من رصيده من الحسنات فإنه يبقي على رفضه الصفح عن شخص أعلن خطأه بما يستتبعه ذلك من مشاكل نفسية واجتماعية تنتج عن هذا الرفض. ان الاستعارة اذن خطيرة حين نتعامل معها وكأنها حقيقة وليست اسقاطا لمجال على مجال آخر، وهي بذا تبرز

جوانب من الموضوع المطروح لكنها قد تعمي العيون عن جوانب اخلاقية واجتماعية اخرى، وتدفع الى أوضاع اجتماعية إشكالية.

الخلاصـــة

قد يسأل سائل وقد قرأ التحليل السابق «ولكن ما فائدة كل هذا المنهج في تحليل الاستعارة المفهومية الاخلاقية؟ أليس الاخلاق هي الاخلاق؟ أليست الفضائل هي الفضائل والرذائل هي الرذائل، وستظل كذلك الى أبد الابدين؟» والجواب على السؤال الاخير لا. لا توجد فضائل عليا ولا رذائل عليا. فالتقييم الاخلاقي في وصف موقف ما ليس تقييما مباشرا مثل ما نصف كوبا منكسرا بأنه كوب «منكسر» فعلا، بل ان التقييم الاخلاقي يمر عبر «مصفاة» استعارية تحدده، والاستعارة تفرض منطقها على التقييم. ان اعتبار الفعل غير الاخلاقي بأنه «شيء قذر» مثلا يشييء (يجعل شيئا) مقطعا بسيطا من عمليات اجتماعية ونفسية واقتصادية (وسواها) كبرى. ان استعارة [الفعل غير الاخلاقي شيء قذر] تفرض بنية الشيء المادي (المحدد والذي يمكن عزله عما حوله من اشياء ويمكن وصفه بنفسه) على ما لا يمكن عزله من سلوك اجتماعي مرتبط بعمليات حياتية كبرى لا يمكن في حقيقة الامر تشظيتها الى مقاطع صغيرة. وكذلك الامر في استعارة [المحاسبة الاخلاقية]، فإن اعتبار القيام بفعل غير اخلاقي ضد شخص على انه اخذ لشيء حسن يفرض بنية الشيء هنا ايضا، وهو ما يغفل حقيقة ان تحديد بداية الفعل الاخلاقي ونهايته ليست أمرا يماثل سهولة تحديد حدود شيء مادي، فالفعل الاجتماعي هو مقطع في عملية تفاعلية تتفاعل فيها سائر مستويات الحياة كما ذكرنا.

بدأنا هذا الفصل بسؤال «من أين تأتي الاخلاق؟» والجواب عليه هو انها تأتي من تجربتنا المادية الصرفة. ولا ينبغي هنا ان يفهم من كلامنا هذا ان الاخلاق غير موجودة، ولكن ينبغي ان يفهم ان وجود الاخلاق ليس وجودا جوهريا وانما هو وجود استعاري تفرض فيه التجارب المادية التي يتم اسقاطها من خلال الاسقاط الاستعاري على المجردات. ولا ينبغي ان يفهم من هذا ايضا ان المقصود هنا

«التقليل» من الاخلاق بإبراز جوهرها المادي. كلا، فالاخلاق ضرورية لتحديد السلوك الفردي في مجتمع من المجتمعات، الا انه ينبغي علينا ان نخفف من غلواء عدائنا للمادة وتجارب الجسد، فهي كما تبين في هذه الدراسة وفي دراسات الاستعارات المفهومية، ذات أثر بعيد في حياتنا يتجاوز التفاعلات المادية الخالصة، ليتحكم في رؤيتنا وفهمنا للتجارب المجردة وتعاملنا معها وحديثنا عنها. لقد تبين الان ايضا ان التجارب المجردة ليست خالصة التجريد فهي تقوم كما ذكرنا على استعارات تعتمد تجربتنا المادية أساسا وجوهرا.

لقد تبين من تحليلنا ايضا ان الاخلاق في الثقافة العربية استعارية الجوهر، فالامثلة التي حللناها سواء في فلسفتي ابي حامد الغزالي ومسكويه وفي اللهجة العمانية واللغة العربية تثبت كلها مدى تغلغل المادة في تحديد جوهر المفاهيم الاخلاقية، فمفهوم قوى النفس التي ينبغي على المرء ان يتحكم فيها ليست الا استعارة تقوم على تجربة القوى المادية وتفاعلاتها من صدام وغلبة قوة مادية على اخرى. والامر نفسه ينسحب على التعبيرات التي يستخدمها الناس في اللغة العربية واللهجة العمانية تحديدا في تقييم السلوكيات الاجتماعية ومدى اخلاقيتها، فكلها تعكس استعارات مفهومية تعتمد المجالات المادية أساسا.

الا انه ينبغي علينا في هذا الموضع الاشارة الى محدودية المادة التي درست في هذا الفصل، فهي دراسة استكشافية في آفاق الاخلاق الاستعارية في الثقافة العربية، والاخلاق قضية كبرى من قضايا الانسان والفكر الانساني عموما، لذا ينبغي على البحث العلمي ان يتطرق الى دراسات أكثر تركيزا في هذا الاطار، بحيث تتناول استعارية نظريات الاخلاق لدى فلاسفة او مفكرين او فقهاء عرب معينين، وربط نتائج مثل هذا التحليل بتفاعلات الحياة الاخرى. كذلك ينبغي دراسة مظاهر الاستعارة في لهجات عربية اخرى قد تلقي الضوء على جوانب اخرى من جوانب تجسد الاخلاق.

المراجع العربية:

١. ابن أبي طالب، الامام علي (بدون تاريخ نشر): نهج البلاغة، بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر.

٢. ابن الأثير، ضياء الدين أحمد بن اسماعيل (١٩٧٣): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القاهرة: نهضة مصر (القسم الثاني).

٣. ابن ميمون، موسى (بدون تاريخ): دلالة الحائرين (تحقيق د. حسين آتاي)، مكتبة الثقافة الدينية (مكان النشر غير مذكور).

٤. ابو زيد، نصر حامد (١٩٩٥): النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء.

٥. اركون، محمد (١٩٩٧، الترجمة العربية): نزعة الانسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي: بيروت– لندن.

٦. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن (١٩٨٤): دلائل الاعجاز، القاهرة: مكتبة الخانجي.

٧. الرحبي، سيف (١٩٩٨): يد في آخر العالم، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

٨. السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد (١٩٩٥، الطبعة الاولى) : روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القران، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان السالمي، مكتبة السالمي: بدية (عمان).

٩. السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد (١٩٩٥، الطبعة الاولى): بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود، مكتبة الامام نور الدين السالمي: عُمان.

١٠. السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد (١٩٩٩): جوابات الامام السالمي، (تنسيق ومراجعة: د. عبدالستار أبو غرة، اشراف: عبدالله السالمي)، مكان النشر والناشر غير مذكور.

١١. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، بيروت: دار المعرفة.

١٢. الصاوي، أحمد عبد السيد (١٩٨٨): مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، الاسكندرية: منشأة المعارف.

١٣. الصاوي، أحمد عبد السيد (١٩٨٨): مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، الاسكندرية: منشأة المعارف.

١٤. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (١٩٧١): كتاب الصناعتين، الطبعة الثانية، القاهرة.

١٥. الغزالي، أبو حامد (١٩٩٥): ميزان العمل، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

١٦. ليكوف، جورج، وجونسن، مارك (١٩٩٦، الترجمة العربية:(الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء.

١٧. مسكويه، احمد بن محمد (١٩٨٥): تهذيب الاخلاق في التربية، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٨. ولفنسون، أ. (١٩٣٦): موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

المراجع الاجنبية:

- Black, M. (1993) (More about Metaphor), In Andrew Ortony, Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, pp.19-41.
- Bosman, Jan (1987) (Parsuasive Effects of Political Metaphors), Metaphor and Symbolic Activity, 2, 2, pp.97-113.
- Chilton, P. (1996) Security Metaphors: Cold War Discourse from Containment to Common House, New York: Peter Language.
- Chilton, P. and Sch?ffner, C. (1997) (Discourse and Politics), In Toun A. Van Dijk (ed) Discourse as Social Interaction. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications.
- Fairclough, N. (1989): Language and Power, Longman: London.
- Fairclough, N. (1992): Discourse and Social Change, Polity Press: Cambridge.
- Fairclough, N. (1995): Critical Discourse Awareness, Longman: London.
- Fairclough, N. and R. Wodak (1997): Critical Discourse Analysis, in T. A. van Dijk (editor), Discourse as Social Interaction (Discourse
- Studies: A Multidisciplinary Introduction, Volume 2). Sage Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi.
- Fogelin, R. J. (1988): Figuratively Speaking. Yale: Yale University.
- Foucault, M. (1972): Archaeology of Knowledge. Tavistock Publications.
- Fowler, R. (1996): Linguistic Criticism. Oxford University Press: Oxford/New York.
- Fowler, R., Hodge, B., Kress, G., Trew, T. (1979): Language and Control. Routledge & Kegan Paul: London/Boston/Henley.
- Fox, M. (1990) Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Johnson, M. (1987): The Body In the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Reason and Imagination. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, M. (1993): Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Killay, E. F. (1987) Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure. Oxford: Clarendon Press.
- Kraemer, J. L. (ed., 1991) Perspectives on Maimonides. Oxford: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1987): Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. University of Chicago Press: Chicago.
- Lakoff, G. (1993) (The Contemporary Theory of Metaphor,) In Andrew Ortony (ed, 2nd Edition) Metaphor and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. (1996): (Sorry, I'm Not Myself Today: The Metaphor System for Conceptualizing the Self in Gilles Fauconnie and Eve Sweester, Spaces, Worlds and Grammar. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1980): Metaphors We Live by. Chicago: Chicago University Press.
- Lakoff, G. and Johson, M. (1999): Philosophy in the Flesh. New York: Basic Books.
- Leaman, O. (1990) Moses Maimonides. London and New York: Routledge.
- Levy, S. (1987): (Some Views on Metaphor: From Classical Rhetoric to Robbe-Grillet). The Linguist, vol 26, 2.
- Pisarska, A. (1989) Creativity of Translators. Poznan: Adam Mickiewicz University Press.
- Sch(ffner, C. (1995): The (Balance) Metaphor in Relation to Peace, In C. Sch(ffner and A. L. Wenden, Language and Peace. Dartmouth: Adershot/Brookfield/Singapore/Sydney.
- Tartter, V. C. (1986): Language Processes. Holt, Rinehart and Winstar, New York.

المحتويات

عنوان المؤلف:

د. عبدالله الحراصي

قسم اللغة الانجليزية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ٤٢

جامعة السلطان قابوس

مسقط ، رمز بريدي ١٢٣

سلطنة عمان

العنوان الالكتروني: harrasi@squ.edu.om

Aulhor: Abdulla Al-Harrasi

Title: Dirasat hi Al-Istiarah Al-Malhoomiy (Studies on Conceptual Metaphor)

Printers and Publishers : OMAN ESTABLISHMENT FOR PRESS, NEWS, PUBLICATION AND ADVERTISING

Year of Publicatlr: 2002

صدر عن كتاب نزوى

الاصدار الأول:

سيف الرحبي : حوار الأمكنة والوجوه

بالاشتراك مع المجلس الأعلى للثقافة والفنون بمصر

الاصدار الثاني:

ابراهيم المعمري: بهو الشمس

الاصدار القادم:

❖ **مغامرات عُماني في أدغال إفريقيا:**

ترجمة السيرة الذاتية لحميد بن محمد المرجبي : د. محمد المحروقي

التنفيذ

خلف العبري

صورة الغلاف:

عبدالمنعم الحسني

رقم الايداع : ٢٠٠٢/٧٧

طبع بمطابع مؤسسة عُمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان

يتناول هذا الكتاب قضية الاستعارة، ليس باعتبارها ظاهرة بلاغية يتم فيها استخدام كلمة محل أخرى على أساس التشبيه، بل باعتبارها ظاهرة ذهنية تمكن التفكير البشري من التعامل مع المجردات من خلال اسقاط التجارب المادية عليها. وانطلاقا من هذا الفهم الذهني للاستعارة فإن الكتاب يحتوي على دراسات تحليلية تستكشف دور الاستعارة في تشكيل المفاهيم الفلسفية والدينية والسياسية وفي تشكيل مفاهيم الأخلاق في الثقافة العربية.

عبدالله الحراصي: أستاذ مساعد في كلية الآداب والعلوم الاجتماعية بجامعة السلطان قابوس بمسقط. حصل عام ٢٠٠١ على شهادة الدكتوراة في حقل «دراسات الترجمة» من جامعة آستون ببرمنجهام بالمملكة المتحدة.
نشر له العديد من الدراسات والترجمات في مجالي الترجمة والفكر الاستعاري.

